

William Ockhamin trinitaarinen teologia sen
myöhäiskeskiaikaisessa kontekstissa

Mikko Posti
Dogmatiikan pro gradu -tutkielma
Helmikuu 2012

Sisällysluettelo

Johdanto, metodit, Ockhamin biografia	2
Tutkimuksen luonne ja metodi	2
Ockhamin biografia ja keskeiset teokset.....	4
1. Kolminaisuusopillisia keskusteluja keskiajalla Augustinuksesta Henrik Gentiläiseen.....	8
1.1. Augustinus ja Boethius.....	8
1.2. Anselm ja Petrus Abelard.....	10
1.3. Dominikaanien ja fransiskaanien trinitaarinen teologia 1200-luvulla	14
1.4. Henrik Gentiläinen ja kolminaisuuden psykologinen analogia	18
2. Johannes Duns Scotus – Ockhamin tärkein edeltäjä.....	20
2.1. Scotus luonnollisesta teologiasta	20
2.2. Scotuksen todistus ensimmäisen olion olemassaolosta.....	23
2.3. Jumalan persoonien konstituutio.....	25
2.4. Persoonan käsite trinitarisessa teologiassa	26
2.5. Persoonien emanaatiot.....	28
2.6. Persoonien relaatiot.....	29
2.7. Johtopäätöksiä.....	31
3. Ihmisen kognitiiviset kyvyt, Jumala ja kolminaisuusoppi Ockhamin ajattelussa.....	32
3.1. Ockham Jumalan olemassaolon todistettavuudesta	33
3.2. Inhimillinen cognitio myöhäiskeskiajalla	36
3.3. Ockhamin teoria intuitiivisesta kognitiosta	38
3.4. Jumala, intuitiivinen cognitio ja inhimilliset käsitteet	40
3.5. Teologian tieteellisyys ja kolminaisuusoppi.....	41
3.6. Kolminaisuusoppi ja logiikka	44
4. Ockhamin ontologia ja trinitaarinen teologia.....	47
4.1. Universaalit, kategoriat ja Ockhamin nominalistinen ontologia	47
4.2. Ockhamin formaalisen distinktion kritiikki.....	51
4.3. Trinitaarinen teologia ja metafysiikka: reaaliset relaatiot ja formaalinen distinktio.....	52
4.4. Johtopäätöksiä.....	56
5. Jumalan kolminaisuus ja oppi Jumalan yksinkertaisuudesta.....	57
5.1. Oppi Jumalan yksinkertaisuudesta.....	58
5.2. Jumalan essentia ja attributit.....	60
6. Emanatiokonstituutioteoria ja filosofinen psykologia	63
6.1. Persoonan käsite.....	63
6.2. Järkisielu ihmisen perustavimpana muotona	64
6.3. Ockhamin emanatiokonstituutioteorian kritiikki	66
6.4. Pyhän Hengen voluntaarinen emanaatio	67
6.5. Ockhamin tulkinta kolminaisuuden psykologisesta analogiasta	69
Yhteenveto	71
Lyhenteet.....	76
Lähde- ja kirjallisuusluettelo	77
Lähteet & käännökset	77
Kirjallisuus	78

Johdanto, metodit, Ockhamin biografia

Tutkimuksen luonne ja metodi

Esittelen ja analysoin tässä pro gradu -tutkielmassa filosofisia teemoja, joita William Ockham (n. 1288–1347) piti keskeisinä trinitaarisessa teologiassaan. Ockhamin ajattelua on käsitelty tutkimuskirjallisuudessa runsaasti. Tavallisesti historioitsijat ovat kuitenkin osoittaneet huomattavasti enemmän mielenkiintoa Ockhamin filosofiaa kuin teologiaa kohtaan. Etenkin Ockhamin trinitaarinen teologia on jäänyt tutkimuskirjallisuudessa vähälle huomiolle. Friedman toteaa, että tutkijat ovat käsitelleet Ockhamin käsitystä kolminaisuusopista lähinnä kahden aiheeseen liittyvän teeman yhteydessä. Ensimmäinen näistä teemoista on Ockhamin käsitys järjen ja ilmoituksen suhteesta, toinen Ockhamin Johannes Duns Scotuksen (1265–1308) formaalisen distinktion teoriaa vastaan esittämä kritiikki.¹ Friedman ei kuitenkaan itsekään keskity teoksessaan erityisesti Ockhamiin. Muiden myöhäiskeskiajan keskeisten teologioiden trinitaariseen teologiaan liittyvää tutkimuskirjallisuutta on sen sijaan julkaistu viime vuosina runsaasti.²

Tämän tutkimuksen tarkoitus on hahmottaa Ockhamin asemaa osana myöhäiskeskiajalla käytyä laajaa keskustelua kolminaisuusoppiin liittyvistä teologisista ja filosofisista kysymyksistä ja valottaa siten yhtä keskeistä teemaa Ockhamin teologiassa. Tärkeimpiä tutkimuskysymyksiä ovat, mikä Jumalan persoonien emanaatio- ja relaatiokonstituutiteorioiden asema on Ockhamin teologiassa sekä mikä Ockhamin trinitaarisessa teologiassa poikkeaa hänen keskeisimpien edeltäjiensä ajattelusta.

Keskiajan filosofian mielenkiintoinen ominaispiirre on, että monet merkittävät argumentit esiintyvät ensimmäistä kertaa filosofian historiassa keskiajalla varsin yllättävissä asiayhteyksissä. Tämän takia keskiajan trinitaarisen teologian tutkimuksella on merkitystä teologian historian ohella myös yleiselle ajatusten historian tutkimukselle. Käsillä oleva tutkielma on luonteeltaan ja pyrkimyksiltään filosofian- ja teologianhistoriallinen. Tutkimuksen metodi on systemaattinen analyysi.

Perusluonteeltaan myöhäiskeskiajan skolastinen filosofia ja teologia on auktoriteettien tekstejä erittelevää. Ockhamin ja hänen aikalaistensa keskeinen tavoite on selittää ja kommentoida antiikin teologisten ja filosofisten auktoriteettien teok-

¹ Friedman 2010, 184.

² Friedman 2010 on erinomainen johdatus aiheeseen. Ockhamin keskeisten edeltäjien trinitaarista teologiaa käsitellestä kirjallisuudesta katso esimerkiksi Emery 2007; Flores 2006 ja Cross 2005.

sisä ilmeneviä ongelmia ja ristiriitaisuuksia. Keskiajan filosofia eroaakin modernista filosofiasta selvästi suhteessaan auktoriteetteihin: skolastikot pitivät kirkkoisia lähes erehtymättöminä teologisissa kysymyksissä. Toisaalta keskiajan teologiassa on yleistä, että esimerkiksi Augustinuksen kirjoituksia tulkitaan uudelleen hyvinkin luovalla tavalla, jos ne vaikuttavat olevan ristiriidassa kirjoittajan oman kannan kanssa. Ockhamin keskeisimmät teologiset auktoriteetit ovat Augustinus ja Raamattu. Filosofiasa hän kunnioitti useimpien skolastikkojen tapaan ennen kaikkea Aristotelesta.

Skolastiseen kirjoitustapaan kuuluu elimellisesti myös aikalaiskirjoittajien teorioiden laajamittainen käsitteleminen ja kritisointi. Ockham sisällyttää useimpiin kvestioihinsa esimerkiksi Scotuksen, Henrik Gentiläisen (1217–1293) ja muiden edeltäjiensä teorioiden esittelyä ja kritiikkiä. Käytettyjen lähteiden historiallinen monikerroksisuus tekee Ockhamin ajatusten taustojen paikoin seikkaperäisenkin käsittelyn välttämättömäksi tutkimuksen edetessä. Lisäksi Ockhamin teologiaa on mahdotonta eristää itsenäiseksi osa-alueeksi hänen filosofiastaan. Siksi esittelen myös Ockhamin filosofista ajattelua niin paljon kuin aiheen kannalta on tarpeen. Tarkastelen Ockhamin käsitystä kolminaisuusopista erityisesti metafysiikan, filosofisen psykologian ja logiikan näkökulmista.

Kattavin ja edelleen hyvin arvostettu Ockham-tutkimus on Marilyn McCord Adamsin vuonna 1987 julkaistu yli 1300-sivuinen teos *William Ockham*. Adamsin teos sisältää myös laajan Ockhamin teologiaa käsittelevän kappaleen. Adamsin teoksen monipuolisuus ja seikkaperäisyys ovatkin olleet minulle suureksi hyödyksi tätä tutkielmaa laatiessani. Myöhäiskeskiajan trinitaarisen teologian kannalta olen hyötynyt eniten Russell L. Friedmanin aihetta käsittelevistä artikkeleista ja etenkin monografiasta *Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham*, josta sain inspiraation tämän tutkimuksen tekemiseen. Myös Richard Crossin Scotuksen teologiaa käsittelevät teokset ovat olleet tärkeitä apuvälineitä 1200- ja 1300-lukujen trinitaariseen teologiaan perehtymisessä.

Viime vuosina suomalaisista tutkijoista Ockhamia on käsitellyt esimerkiksi Vesa Hirvonen, jonka väitöskirja vuodelta 2002 käsittelee passioita Ockhamin filosofisessa psykologiassa. Simo Knuuttila puolestaan on julkaissut useita myöhäiskeskiajan trinitaarista teologiaa erityisesti logiikan kannalta käsitteleviä artik-

keleita. Erityisesti Ockhamin eettistä teoriaa on Suomessa tutkinut Taina Holopainen.³

Useille Ockhamin ja hänen aikalaistensa käyttämille teknisille termeille ei ole vakiintuneita suomenkielisiä vastineita. Skolastikot käyttivät esimerkiksi latinankielistä termiä *res* (asia) ilmaisemaan aktuaalisesti olemassa olevaa oliota. Tällaisissa tapauksissa olen tekstissäni maininnut sulkeissa myös latinankielisen termin. Keskiajan auktorien nimien suomenkielisissä kirjoitusasuissa olen noudattanut Vesa Hirvosen ja Risto Saarisen toimittaman teoksen Keskiajan filosofia suosittamaa käytäntöä.⁴

Ockhamin biografia ja keskeiset teokset

Ockham syntyi pienessä Ockhamin kylässä Englannissa vuoden 1288 tienoilla. Ockhamin lapsuudesta ja varhaisesta koulutuksesta on vain vähän varmoja tietoja. Hänen äidinkielenä on ollut todennäköisesti ranska tai keskienglanti. Ockham liittyi fransiskaanisääntökunnan jäseneksi jo alle neljäntoista ikäisenä. Pian tämän jälkeen latinasta on tullut hänen ensisijainen kirjoitus- ja keskustelukielensä.⁵

Varsinaisen filosofisen koulutuksensa Ockham sai Lontoon fransiskaaniiluostarissa, joka oli päivän ratsastusmatkan päässä Ockhamin kotikylästä. Ockham suoritti filosofian ja teologian opintoja Lontoon ohella myös Oxfordissa, joka oli 1300-luvun alulla Englannin intellektuaalisen elämän keskus. Vuodesta 1317 tai 1318 vuoteen 1319 Ockham luennoi Oxfordissa Petrus Lombarduksen *Sentensseistä* (*Sententiae*).⁶ Ockham ei kuitenkaan valmistunut teologian maisteriksi Oxfordissa vaan palasi Lontooseen, jossa hän pysyi vuoteen 1324 saakka.⁷

Ockhamin keskustelukontekstin kannalta Pariisin yliopiston vaikutus oli huomattava. Ockham ei itse koskaan käynyt tai ainakaan viettänyt pidempiä aikoja Pariisissa. Ajatusten vaihto Oxfordin ja Pariisin yliopistojen välillä oli joka tapauksessa vilkasta Ockhamin elinaikana.⁸ Ockham kävi teoksissaan keskustelua erityisesti itseään sukupolvea aikaisemmin eläneiden Scotuksen, Henrik Gentiläisen ja Giles Roomalaisen kanssa (kuoli 1316). Lontoossa Ockhamin aikalaisista

³ Katso esimerkiksi Hirvonen 2004; Knuuttila 2007; Holopainen 1991.

⁴ Keskiajan filosofia 2008, 247–249.

⁵ Courtenay 1999, 18.

⁶ Lombarduksen vuoden 1150 paikkeilla valmistunut *Sententiae* säilytti keskeisen asemansa teologian opetuksessa 1200-luvulta 1500-luvulle. Useimmat myöhäiskeskiajan huomattavimmat teologit Ockham mukaan lukien kirjoittivat laajoja kommentaareja Lombarduksen teokseen. McGrae 2003, 353.

⁷ Tämän takia Ockham sai lisänimen *Venerabilis Inceptor*, ”kunnioitettava aloittelija”. Keskiajalla teologian maisterin oppiarvo vastasi laajuudeltaan suurin piirtein nykyistä teologin tohtorin tutkintoa. Spade 2011, 2–3.

⁸ Courtenay 1999, 18–20, 24.

erityisesti Walter Chatton (n. 1290–1343) ja Ockhamin sihteerinäkin toiminut Adam Wodeham (kuoli 1358) vaikuttivat paikoin erittäin kiivaiden väittelyiden kautta Ockhamin kantojen muodostumiseen.⁹

Ockham tuli jo nuorena tunnetuksi kiistanalaisista käsityksistään teologiassa ja filosofiassa.¹⁰ Vuonna 1324 Ockham joutui lähtemään Englannista vastatakseen harhaoppisuussyytöksiin paavin tuomioistuimelle Avignonissa, johon paavinistuini oli siirretty vuosina 1309–1377.¹¹ Vain Ockhamin *Sententsejä* käsittelleiden luentojen eräät osat olivat tutkittavina Avignonissa. Valtaosa tutkituista väitteistä käsittelee teologiaa ja erityisesti erottelua Jumalan absoluuttisen vallan (*potentia Dei absoluta*) ja Jumalan säätämän vallan (*potentia Dei ordinata*) välillä. Ockham joutui vastaamaan kuulustelijoilleen esimerkiksi, oliko hyvien tekojen ja palkkion, sekä armon ja vanhurskautuksen välinen suhde absoluuttisesti välttämätön vai vain kontingentisti välttämätön.¹²

Kun Ockham oli Avignonissa, fransiskaaniin sääntökunta ja Paavi Johannes XXII (1316–1334) kiistelivät niin sanotusta apostolisesta köyhyydestä. Fransiskaaniin mukaan Jeesuksella ja apostoleilla ei ollut mitään henkilökohtaista eikä yhteistä omaisuutta. Niinpä todellinen Kristuksen jäljitteleminen (*imitatio Christi*) edellytti fransiskaaniin mukaan täydellistä luopumista kaikesta yksityisestä ja yhteisestä omaisuudesta. Johannes XXII tuomitsi vuonna 1324 hereettiseksi fransiskaaniin väitteen, että Jeesus ja apostolit eivät olleet omistaneet mitään yksityisesti eivätkä yhdessä.¹³ Ockhamin kannalta tilanne kärjistyi olennaisesti, kun fransiskaaniin kenraaliministeri Michael Cesenalainen pyysi Ockhamia tutkimaan kiistan perusteita tarkemmin. Tultuaan tutkimuksissaan siihen tulokseen, että Johannes XXII oli hereetikko eikä siten todellinen paavi, joutui Ockham pakenemaan Avignonista 1328 keisari Ludvig IV Baijerilaisen hoviin Müncheniin. Ockham kuoli vuonna 1347 kirkosta ekskommunikoituna.¹⁴

Münchenissa Ockham keskittyi kirjoittamaan harhaoppisina pitämiään Johannes XXII:tä ja hänen seuraajaansa Benedictus XII:tä (1334–1342) vastustavia teoksia. Nämä Ockhamin poliittiset teokset käsittelevät muun muassa legaalisten oikeuksien ja luonnonoikeuksien suhdetta sekä paavin ja maallisten hallitsijoiden

⁹ Courtenay 1999, 23; Spade 2011, 3.

¹⁰ Myös myöhemmät sukupolvet ovat nähneet Ockhamissa milloin skolastiikan kulta-ajan tuhoajan, milloin erilaisten modernien ajatusten ennakoijan. Spade 1999, 4.

¹¹ Spade 2011, 3.

¹² Courtenay 1999, 26.

¹³ Mäkinen 2003, 162, 173–174.

¹⁴ Spade 1999, 3.

valtaa kirkollisissa asioissa. Ockham kannatti poliittisissa teoksissaan paavien valtaa kirkossa sillä ehdolla, että he eivät asettuneet vastustamaan kirkon oikeaa oppia. Käytännössä paavit saattoivat kuitenkin langeta harhaoppeihin, kuten Johanneksen ja Benedictuksen tapauksissa Ockhamin käsityksen mukaan oli käynyt.¹⁵

Tärkeimmät teologiset teoksensa Ockham kirjoitti lyhyen ajanjakson sisällä jo alle 40-vuotiaana eläessään vielä Englannissa. Trinitaarisen teologian kannalta Ockhamin ehdottomasti keskeisin teos on 1317–1318 valmistunut kommentaari Petrus Lombarduksen *Sentensseihin*. *Sentenssien* kommentoiminen ja niistä luennoiminen oli myöhäiskeskiajalla keskeinen osa teologian maisterin tutkinnon suorittamista. Ockhamin kommentaari on säilynyt kahdessa osassa. *Sentenssien* ensimmäisestä kirjasta saatavilla oleva *ordinatio* -versio on Ockhamin julkaistavaksi hyväksymä ja viimeisteleminen teos. Sen sijaan *Sentenssien* toisesta, kolmannesta ja neljännessä kirjasta on säilynyt vain *reportatio* -versio. *Reportatio* on transkriptio Ockhamin pitämistä luennoista, jota ei ole viimeistely luentojen jälkeen toisin kuin *ordinatio* -versiota. *Sentenssien* ensimmäinen kirja käsittelee Jumalan ykseyttä ja kolminaisuutta. Siksi Ockhamin *Sentenssikommentaarin* *ordinatio* -versio on tämän tutkielman kannalta huomattavasti *reportatio* -versiota olennaisempi.

Lontoossa 1322–1324 käymiinsä *Quodlibeta* -väittelyihin perustuvan *Quodlibeta septem* -teoksen Ockham toimitti valmiiksi Avignonissa 1324–1325. Keski-aikaisissa *quodlibeta* -väittelyissä teologit vastasivat kysymyksiin, jotka olivat kenen tahansa yleisöstä esittämiä, mistä aiheesta hyvänsä. Samoin kuin *sentenssi*-kommentaarikirjallisuudessa, oli myös näissä väittelyissä yleistä, että teologit saattoivat siirtyä käsittelemään mielenkiintoisempaan pitämäänsä aihetta sivuttuaan lyhyesti alkuperäiseen kysymykseen liittyviä teemoja. Keelen mukaan suuri osa Ockhamin *Quodlibeta septem* -teoksesta on suunnattu Walter Chattonin käsityksiä vastaan, vaikka Chatton mainitaan teoksessa nimeltä vain kerran.¹⁶ Myös *Quodlibeta septem* sisältää esimerkiksi kolminaisuusoppia, Jumalan attribuutteja ja Jumalan olemassaoloa käsitteleviä kysymyksiä.

Ockhamin laaja logiikkaa käsitellyt teos *Summa logicae* on vuodelta 1323. *Summa logicae* -teoksessa erilaisia kolminaisuusoppia koskevia propositioita ja päätelmiä käytetään usein loogisesti ongelmallisina esimerkkeinä. Etenkin *Summa logicae* -teoksen ensimmäinen osa on välttämätön Ockhamin teologisissa ja filo-

¹⁵ Courtenay 1999, 27.

¹⁶ Keele 2007, 652, 656.

sofisissa kysymyksissä käyttämien semanttisten erotteluiden ymmärtämiseksi. Vaikka Ockham kirjoitti keskeiset filosofiset ja teologiset teoksensa verrattain lyhyen ajan sisällä, on hän muuttanut kantaansa teosten kirjoittamisen välillä joissain tärkeissäkin kysymyksissä. Esimerkiksi Ockhamin käsitys universaalikäsitteiden ontologisesta asemasta on erilainen *Sentenssikommentaarissa* kuin *Summa logicae* ja *Quodlibeta septem* -teoksissa.¹⁷

St. Bonaventure -yliopiston alaisuudessa toimiva Franciscan Institute on julkaissut erinomaisen kriittisen edition Ockhamin filosofisista ja teologisista teoksista vuosina 1967–1988. Tutkimuskirjallisuudessa vakiintuneen tavan mukaisesti viitataan Ockhamin teoksiin tämän laitoksen sivunumerojen mukaisesti. Ilmoitan viitteissä myös kvestion tai luvun, josta kyseinen kohta on lainattu.

¹⁷ Aiheesta tarkemmin luvussa 3.1.

1. Kolminaisuusopillisia keskusteluja keskiajalla Augustinuksesta Henrik Gentiläiseen

Ockham peri aikalaistensa tavoin trinitaarisen teologiansa keskeiset kysymyksenasettelut ja teoreettiset lähtökohdat myöhäiskeskiajan teologisesta ja filosofisesta traditiosta. Merkittävä osa Ockhamin kolminaisuusoppiin liittyvistä kirjoituksista jäisi käsittämättömäksi ilman riittävää ymmärrystä Ockhamia edeltäneestä traditiosta. Tämän takia esittelen aluksi keskiajan trinitaarisen teologian luonnetta ja kehitystä Augustinuksesta (354–430) Henrik Gentiläiseen. Kirkkoisista keskityn juuri Augustinukseen, koska hänen ajattelullaan on perustava merkitys keskiajan trinitaariselle teologialle. Toinen painopisteeni on Anselm Canterburyläisestä (1033–1109) alkanut varhaisskolastinen aikakausi. Lopuksi esittelen trinitaarisen teologian keskeisimpiä kehityslinjoja 1200-luvulla.

Boethiuksen (kuoli n. 526) jälkeen kolminaisuusopin filosofinen kehitys taukosi lähes kokonaan noin viideksisadaksi vuodeksi. Tämän takia kolminaisuusopin historia varhaiskeskiajalla ei ole tämän tutkielman kannalta relevantti aihe. Keskityn tutkielmassani vain läntiseen, latinankieliseen traditioon ja käsittelen siksi esimerkiksi *filioque* -kiistaa vain tämän tradition näkökulmasta.

1.1. Augustinus ja Boethius

Useimmat myöhäiskeskiajan trinitaarisen teologian keskeisimmistä teemoista ovat peräisin Augustinuksen ja Boethiuksen (480–524) kolminaisuutta käsitelleistä kirjoituksista. Etenkin Augustinuksen teokseen *De Trinitate* viitataan skolastikkojen trinitaarista teologiaa käsittelevissä teoksissa usein. Augustinus korosti teoksissaan myöhäiskeskiajan teologiassa erittäin tärkeäksi muodostunutta oppia Jumalan yksinkertaisuudesta.¹⁸ Oppi Jumalan yksinkertaisuudesta liittyi Jumalan ykseyden suojelemiseen. Jumalassa ei ajateltu voivan olla essentian ykseyden ohella mitään muuta moneutta kuin kirkon uskon edellyttämä persoonien kolminaisuus.¹⁹

Augustinuksen ja Boethiuksen mukaan Aristoteleen kymmenestä kategoriasta²⁰ vain substanssista ja relaatiosta voitiin puhua Jumalassa.²¹ Augustinus piti

¹⁸ Opin tärkeä asema myöhäiskeskiajan teologiassa näkyy esimerkiksi Tuomas Akvinolaisen *Summa theologiae* -teoksen rakenteessa. Jumalan yksinkertaisuutta käsitellään teoksen ensimmäisen osan 3. kysymyksessä, heti Jumalan olemassaoloa käsittelevän kysymyksen jälkeen.

¹⁹ Vallicella liittää Jumalan yksinkertaisuuden opin ensisijaisesti Jumalan transsendenssin korostamiseen ja antropomorfismin kieltämiseen. Vallicella 2010, 1.

²⁰ Aristoteleen kymmenen kategorioita ovat: substanssi, kvantiteetti, kvaliteetti, suhteessa oleva (eli relaatio), paikka, aika, asento, jollakin oleminen, tekeminen ja kohteena oleminen. Muita kategorioita kuin substanssia kutsutaan yleistermillä aksidenssi.

kuitenkin latinan olemista tarkoittavasta sanasta (*esse*) johdettua termiä *essentia* paremmin Jumalaan soveltuvana kuin Aristoteleen filosofian *substantia* -termiä. Koska yksinkertaisessa Jumalassa ei ollut aksidensseja, olisi ollut väärin ymmärtää *substantia* etymologisesti jonain, joka on aksidenssien alla (*sub stare*).²² Relaation kategoria oli silti Jumalasta puhumisen kannalta huomattavasti substanssin kategoriaa ongelmallisempi. Aristoteleen filosofiassa minkä tahansa aksidenssin, relaatio mukaan lukien, predikoiminen olioon toi kyseiseen olioon ainakin väliaikaisesti jotain uutta. Näin ollen relaatio aiheutti olion ontologisessa rakenteessa muutoksen, joka teki siitä vähemmän yksinkertaisen. Jumalan yksinkertaisuuden periaatetta suojellakseen Augustinus ja Boethius kehittivät erityisen jumalallisen relaation kategorian. Jumalallisten relaatioiden oli tarkoitus selittää, miten Isä, Poika ja Pyhä Henki saattoivat olla erillisiä persoonia siitä huolimatta, että ne olivat identtisiä Jumalan yhden essentian kanssa. Jumalan yksinkertaisuuden perusteella jumalallisten relaatioiden oli oltava Jumalan essentian tavoin muuttumattomia. Jumalalliset relaatiot eivät siis olleet aksidensseja siinä mielessä, että ne olisivat olleet muuttuvia ominaisuuksia.²³ Jumalalliset relaatiot toivat siten Jumalaan reaalisia distinktioita, jotka eivät olleet essentiaalisia eivätkä aksidenttaalisia.²⁴

Myöhäiskeskiajan trinitaarissa teologiassa merkittävän aseman saivat myös Augustinuksen erilaiset kolminaisuuden psykologiset analogiat. Augustinus tulkitsi Raamatun jaetta 1. Moos 1:26²⁵ siten, että ihmisen on Jumalan kuvana oltava koko kolminaisuuden kuva eikä vain esimerkiksi Kristuksen kuva. Siksi ihmisen sielua tutkimalla oli mahdollista oppia ymmärtämään myös Jumalaa paremmin. Teoksen *De Trinitate* 9. kirjassa Augustinus vertaa kolminaisuutta ihmisen sieluun itsensä ymmärtävänä ja itseään rakastavana entiteettinä. Tällainen sielu on Jumalan tavoin yksi, mutta toisaalta ymmärtämisen ja rakastamisen aktit ovat jollain tavalla erillisiä sielusta. Saman teoksen 10. kirjassa Augustinus esittelee toisen kolminaisuuden analogian ihmisessä: itsensä muistava, itsensä ymmärtävä ja itseään rakastava sielu. Tämän kaltaisten analogioiden rajoitteena oli kui-

²¹ Friedman 2010, 7.

²² Clark 2001, 95.

²³ Keskiajan filosofiassa termi aksidenssi viittasi toisaalta myös kaikkiin ominaisuuksiin, jotka eivät olleet substansseja. Olioilla saattoi siis olla esimerkiksi kvaliteetteja, jotka eivät olleet muuttuvia ominaisuuksia.

²⁴ Friedman 2010, 8–9; Cross 1999, 65.

²⁵ Jumala sanoi: ”Tehkäämme ihminen, tehkäämme hänet kuvaksemme, kaltaiseksemme, ja hallitkoon hän meren kaloja, taivaan lintuja, karjaeläimiä, maata ja kaikkia pikkueläimiä, joita maan päällä liikkuu.” 1. Moos. 1:26.

tenkin, että Jumalan persoonat eivät olleet Jumalan kykyjä siten kuin esimerkiksi ymmärtäminen on ihmisen sielun kyky.²⁶

Augustinuksen teoria käsitteenmuodostuksesta liittyi läheisesti kolminaisuuden psykologisiin analogioihin. Augustinuksen mukaan käsite syntyy ihmisen mielessä siten, että mieli ensin kiinnittää huomionsa intellektuaalisessa muistissa sijaitsevaan esikielelliseen tietoon. Tämän jälkeen mielessä syntyy lähteeseensä verrattuna sisällöllisesti identtinen käsite. Augustinus käyttää tästä käsitteestä termiä mielen sana (*verbum mentis*). Myös tällä tavoin syntynyt käsite edeltää Augustinuksen teoriassa inhimillistä kieltä. Se eroaa muistissa olleesta esikielellisestä tiedosta vain siten, että se on muodostunut tai syntynyt tästä tiedosta.²⁷ Koska Johanneksen evankeliumin prologi ilmoittaa, että Poika on Sana, pystyi Augustinus soveltamaan käsiteteoriaansa trinitaariseen teologiaan. Poika syntyy Augustinuksen mukaan kolminaisuudessa Isän tiedosta. Jumalan yksinkertaisuuden tähden tämä tieto ei voi olla mitään muuta kuin Jumalan essentia. Tämän perusteella Isä ja Poika ovat essentian kannalta identtisiä mutta eroavat toisistaan siten, että Isä on syntymätön ja Poika syntynyt essentia. Tämä ontologisesti äärimmäisen pieni, mutta silti olemassa oleva ero erottaa Isän ja Pojan toisistaan Jumalan persoonina. Pyhä Henki erottui tässä mallissa itsenäiseksi persoonaksi Isän ja Pojan vapaasti toisiinsa kohdistamana Rakkautena.²⁸

Boethius vaikutti myöhäiskeskiajan trinitaariseen teologiaan erityisesti teologisten ongelmien loogisen analyysin kehittäjänä. Boethiuksen logiikan oppikirjat ja antiikin logiikan klassikoiden kommentaarit olivat 800-luvulta 1100-luvun loppuun asti logiikan opetuksen ja tutkimuksen tärkeimpiä lähteitä. Boethius sovelsi Aristoteleen logiikkaa trinitaariseen teologiaan edeltäjiään systemaattisemmin. Boethius korosti kuitenkin myös aristoteelisen logiikan rajallisuutta kristillisten oppien tarkastelussa. Esimerkiksi ajatus yhdestä Jumalasta, joka on samanaikaisesti Isä ja Poika on loogisesti haastava, koska luodussa maailmassa mikään ei voi synnyttää itseään eikä syntyä itsestään.²⁹

1.2. Anselm ja Petrus Abelard

Anselm Canterburlaisen aikana kysymys, miten suhtautua ristiriitaisiin ja epäselviin kohtiin kirkkoisien kirjoituksissa oli tullut ajankohtaiseksi. Oppineet al-

²⁶ Clark 2001, 96–99.

²⁷ Augustinus kuvaa mielen sanaa *De trinitate* -teoksen 15. kirjassa: ”[Verbum mentis] est verbum linguae nullius, verbum verum de re vera, nihil de suo habens, sed totum de illa scientia de qua nascitur.” Lainattu teoksesta Friedman 2010, 53.

²⁸ Friedman 2010, 52–55.

²⁹ Marenbon 2010, 6–7, 15.

koivat joka tapauksessa tulla tietoisiksi kielellisen ja loogisen analyysin välttämättömyydestä kolminaisuusopin käsittelyssä, vaikka logiikan tarkasta roolista teologiassa ei ollut saavutettu yksimielisyyttä.³⁰ 1000-luvulla essentian ykseyden ja persoonien moneuden yhteensovittamista pidettiin trinitaarisen teologian perustavimpana käsitteellisenä ongelmana.³¹ Boethiuksen ajattelua tuntenutta Anselmia vaivasikin Jumalan kolmesta persoonasta puhumiseen sisältyvä looginen ongelma: itsenäinen persoona implikoi itsenäistä substanssia. Siksi Jumalan yhdestä essentiasta ja kolmesta persoonasta puhuminen vaikutti olevan mahdollista vain vertauskuvallisesti.³²

Roscellinus (1050–1125) väitti, että Anselmin teologia johti Jumalan persoonien välisten rajojen hämärtymiseen. Millä perusteella persoonat voisivat erottua toisistaan, jos niiden essentia, tahto ja voima olivat yhtä? Anselmin ja Roscellinuksen väittelyssä kysymys logiikan universaalisuudesta tuli ensimmäistä kertaa ajankohtaiseksi teologian historiassa. Osoittautuisivatko kristillisten dogmien käsitteelliset haasteet ylitsepääsemättömiksi sekulaarille logiikalle?³³

Lopulta Anselm päätyi kannattamaan Augustinuksen ajatusta, että Jumalan persoonien konstituutio selittyi parhaiten jumalallisten relaatioiden avulla. Tämän mallin avulla persoonat saattoivat erottua toisistaan reaalisesti ilman, että Jumalassa piti olettaa olevan useampia substansseja. Anselm hyödynsi trinitaarisessa teologiassaan myös augustinolaisia kolminaisuuden psykologisia analogioita. Hän piti kuitenkin niiden riskinä Jumalan persoonien liian vähäistä ontologista erottumista.³⁴

Anselmin kirjoitukset Jumalasta mahdollisimman täydellisenä oliona vaikuttivat myöhäiskeskiajan teologiin käsitykseen Jumalan yksinkertaisuudesta. Anselmin mukaan Jumala ei mahdollisimman täydellisenä oliona voinut olla riippuvainen mistään muusta kuin itsestään (*a se*). Siksi Jumala ei ollut ominaisuuksiensa summa luotujen olioiden tavoin, jotka ovat ominaisuuksiensa konstituioimia ja siten myös riippuvaisia niistä. Jumalan oli Anselmin mukaan oltava yhtä ominaisuuksiensa kanssa.³⁵

Roscellinuksen opissa jonkin aikaa opiskellut Petrus Abelard (1079–1142) kirjoitti akateemisen uransa loppupuolella paljon trinitaarisesta teologiasta. Abe-

³⁰ Gemeinhardt 2007, 11–13.

³¹ Knuuttila & Saarinen 1999, 4.

³² Gemeinhardt 2007, 15–16.

³³ Gemeinhardt 2007, 17.

³⁴ Gemeinhardt 2007, 14–15, 20.

³⁵ Vallicella 2010, 2.

lard korosti teologiassaan dogmien rationaalisen ymmärtämisen tärkeyttä. Hänen mukaansa trinitaarisessa teologiassa pelkkä kirkkoisien käsitysten toistaminen ei riittänyt. Päinvastoin ajankohtaisiin heresioihin piti reagoida isien esimerkkiä seuraten aktiivisesti. Bernhard Clairvauxlainen (n. 1090–1153) ja muut Abelardin vastustajat pitivät hänen ajatteluaan liian radikaalina suhteessa kirkon traditioon. Alberic Reimsiläisen mukaan Abelard luotti trinitaarisessa teologiassaan liikaa inhimilliseen järkeen sen sijaan, että olisi tyytynyt hyväksymään kirkkoisien opetuksen ylimpänä auktoriteettinaan.³⁶ Abelardin trinitaarista teologiaa syytettiin Soissons (1121) ja Sensin (1140) synodeissa sekä sabelliolaisuudesta että areiolaisuudesta.³⁷ Käsitystensä tuomitsemisesta huolimatta hän vaikutti trinitaarisen teologian myöhempään kehitykseen enemmän kuin vastustajansa. Esimerkiksi Abelardin loogiset erottelut kolminaisuuden persoonien samanaikaisen ykseyden ja kolmeuden välillä vaikuttivat Abelardin jälkeiseen teologiseen ajatteluun. Abelardin trinitaarisen teologian periaatteet välittyivät myöhemmille sukupolville etenkin Petrus Lombarduksen (1100–1160) *Sentenssien* (n. 1150) ja Neljännen lateraanikonsiilin (1215) kautta.³⁸

Opillisista tuomioista huolimatta Abelardin ratkaisu kolminaisuuden loogiseen ongelmaan pysyi pääpiirteissään samanlaisena hänen varhaisen ja myöhäisen kautensa teologisissa kirjoituksissa. Abelardin mukaan Jumalan yhtäaikaisesta ykseydestä ja kolminaisuudesta voidaan puhua ristiriidattomasti, kun erotellaan termien sama (*idem*) ja erillinen (*diversum*) erilaisissa käyttöyhteyksissä poikkeavat merkitykset.³⁹ Abelard ajatteli, että kolminaisuuden persoonia ei voida erottaa toisistaan persoonien erilaisten ominaisuuksien vuoksi. Tämä olisi ristiriidassa Jumalan yksinkertaisuuden kanssa. Jumalaa, kolminaisuuden persoonia ja persoonien ominaisuuksia (*proprietas personalis*) ei Abelardin mukaan voinut todella erottaa toisistaan. Kun kirkon auktoriteetit vaikuttivat tekevän näin, heidän väitteitään ei pitänyt ymmärtää kirjaimellisesti.⁴⁰

³⁶ Gemeinhardt 2007, 25–28.

³⁷ Sabelliolaisuus oli 3. vuosisadan alulla eläneen Sabelliuksen mukaan nimetty harhaoppi, jonka mukaan Jumalan persoonat ovat uskovan erilaisia Jumalassa havaitsemia aspectteja. Sabellianismi kieltää näin persoonien reaalisen distinktion toisistaan. Areiolaisuus oli Nikean konsiilissa 325 tuomittu harhaoppi, jonka mukaan Kristus on Jumalan luoma olento. Knuuttila & Saarinen mukaan Abelardin teoriaa voitiin syyttää kahdesta keskenään ristiriitaisesta harhaopista lähinnä kirkon perinteisten tunnustusten jännitteisyyden ansiosta. Knuuttila & Saarinen 1999, 4.

³⁸ Abelard erotteli trinitaarisessa teologiassaan toisistaan esimerkiksi käsiteparit *idem qui* – *idem quod* ja *identitas essentiae* – *identitas personae*. Trinitaarisessa teologiassa nämä erottelut liittyivät yllämainittuun ongelmaan Jumalan essentian ykseydestä ja persoonien moneudesta. Knuuttila & Saarinen 1999, 4–5.

³⁹ Brower 2004, 225.

⁴⁰ Brower 2004, 239–240.

Jumalan yksinkertaisuuden tähden Jumalan persoonat eivät voineet erota toisistaan minkään erilaisten ominaisuuksien tai muotojen (*forma*) perusteella. Siksi persoonien distinktion täytyi perustua johonkin muuhun. Abelardin ratkaisu perustui subjektin ominaisuuksien (*proprietates*) ja sen, mikä on ominaista (*propria*) subjektille, erottelemiseen. Nämä kaksi tapausta eroavat toisistaan vain siten, että kun subjektille predikoidaan jotain, joka on sille ominaista, ei subjektiin synny mitään uutta reaalista muotoa (*forma*). Esimerkiksi lauseessa ”ominaisuus x ei ole subjektissa y” on kyse *propria* -predikaatiosta. Esimerkin tarkoitus on osoittaa, että ominaisuuden x kieltäminen subjektilta y ei heikennä y:n metafyyksistä yksinkertaisuutta. Abelard pyrki osoittamaan, että Jumalan persoonien distinktio ei voinut perustua persoonien erilaisiin ominaisuuksiin (*proprietates*). Siksi niiden distinktion piti perustua siihen, mitkä predikaatit soveltuivat persooniin *propria* -merkityksessä.⁴¹ Abelardin mukaan tällainen distinktio voisi säilyttää Jumalan yksinkertaisuuden ja silti onnistua tekemään Jumalan persoonien välille enemmän kuin käsitteellisen eroavaisuuden.⁴²

Abelard toteaa teoksessaan *Theologia Christiana*, että kolminaisuus on ollut olemassa ikuisesti ja edeltää kaikkea inhimillistä kielenkäyttöä.⁴³ Abelard pyrki osoittamaan teoriallaan metafyyksisen spekulatiion sijaan, miten nimet ”Isä”, ”Poika” ja ”Pyhä Henki” voidaan predikoida numeerisesti yhdestä, yksinkertaisesta Jumalan essenttiasta ilman loogiseen ristiriitaan ajautumista. Abelard uskoi selvittäneensä monia kolminaisuusoppiin liittyviä loogisia ongelmia erottelemalla essentiaalisen samuuden (*idem quod*) ja täydellisen identtisyyden (*idem qui*) toisistaan. Esimerkiksi kolminaisuutta koskeva väite ”Isä on Poika” ei ole hereettinen kun se ymmärretään merkityksessä ”Isä on essenttialtaan sama kuin (*idem quod*) se, joka on Poika”. Knuuttilan mukaan Abelard vaikutti myöhempien vuosisatojen trinitaariseen teologiaan eniten juuri tällä erottelulla.⁴⁴ Myös Abelardin vaikutus myöhäiskeskiajan teologian metodiikkaan on huomattavaa. Abelardin teos *Sic et non* sisältää Augustinukselta ja muilta kirkon auktoriteeteilta koottuja, keskenään jännitteisiä, lainauksia ja hermeneuttis-dialektisia työkaluja näiden jännitteiden purkamiseksi.⁴⁵ Esimerkiksi Ockhamin työskentelytapa hänen teologisissa teoksissaan mukailee Abelardin hahmottelemaa mallia.

⁴¹ Brower 2004, 239, 241.

⁴² Brower 2004, 247–248.

⁴³ Brower 2004, 242.

⁴⁴ Knuuttila 2007, 76–78. Myös Brower korostaa Abelardin vaikutusta myöhäiskeskiajan trinitaariseen teologiaan. Brower 2004, 251–252.

⁴⁵ Brower & Guilfooy 2004, 9; King 2010, 6.

1100-luvun ensimmäisellä puoliskolla käydyt kiivaat keskustelut logiikan ja trinitaarisen teologian suhteesta osoittivat selvästi tarpeen aiheen systemaattiselle käsittelylle. Tähän tarpeeseen Petrus Lombardus vastasi *Sentenssellään*. *Sentenssien* selkeä rakenne, laajuus ja isien kirjoitusten tarkasteleminen 1100-luvun ajankohtaisten keskusteluiden näkökulmasta vaikuttivat huomattavasti seuraavien neljän vuosisadan trinitaariseen teologiaan.⁴⁶

1.3. Dominikaanien ja fransiskaanien trinitaarinen teologia 1200-luvulla

1200-luvun kolminaisuusopillisissa väittelyissä voidaan erottaa kaksi ajattelultaan itsenäistä ryhmää: dominikaanit ja fransiskaanit. Friedman pitää kahdesta erillisestä trinitaarisesta traditiosta puhumista perusteltuna, koska molemmissa traditioissa voidaan havaita selkeää jatkuvuutta. Myöhäiskeskiajan teologit välittivät oman traditionsa mukaista trinitaarista teologiaa tietoisesti seuraajilleen. Lisäksi omaa traditiota kehitettiin systemaattisesti vastauksena vastakkaisen tradition piirissä esitetyille haasteille.⁴⁷ Kummankin tradition piirissä esitettiin omaa kantaa tukevia tekstejä kirkkoisiltä ja Raamatusta. Siksi vastapuolella pyrittiin yleensä esittämään näille teksteille oman tradition kannalta suotuisampia uusia tulkintoja.⁴⁸

Myöhäiskeskiajan teologit pitivät Jumalan täydellisen yksinkertaisuuden puolustamista äärimmäisen tärkeänä tehtävänä. Toisaalta antiikin teologiset auktoriteetit erottelivat toisistaan esimerkiksi Jumalan hyvyiden, oikeudenmukaisuuden, viisauden sekä järjen ja tahdon. Koska oppia Jumalan yksinkertaisuudesta pidettiin luovuttamattomana, jäi skolastikkojen tehtäväksi selittää, miten Jumala saattoi säilyä yksinkertaisena niistä distinktioista huolimatta, joita postuloitiin esimerkiksi Jumalan attribuuttien ja essentian välille.⁴⁹ Jumalan yksinkertaisuuden puolustamisen ohella teologien piti selittää, mikä mahdollisti Jumalan persoonien konstituution. Minkä perusteella olemukseltaan yksinkertaisesta Jumalasta erottui kolme toisistaan reaalisesti erillistä persoonaa? Valtaosa myöhäiskeskiajan teologeista piti Jumalan kolminaisuutta viime kädessä luoduille olennoille käsittämättömänä mysteerinä. Rationaalisen ymmärtämisen sijaan kolminaisuus hyväksyttiin ensisijaisesti Jumalan ilmoitukseen kohdistuvalla uskolla. Tästä huolimatta

⁴⁶ Gemeinhardt 2007, 37, 51.

⁴⁷ Friedman 1999, 15, 18–19. Esimerkiksi fransiskaaniteologi John Pechamin (kuoli 1292) mukaan dominikaanit ja fransiskaanit vastustivat toisiaan lähes kaikissa kysymyksissä lukuun ottamatta keskeisimpiä uskon totuuksia. Knowles 1962, 299.

⁴⁸ Friedman 1999, 19.

⁴⁹ Friedman 2010, 100.

teologiien ehdoton enemmistö ajatteli, että persoonien konstituutio voitiin jossain rajoitetussa mielessä tehdä ymmärrettäväksi inhimilliselle järjelle.

1200-luvulla dominikaaniteologiien valtaosa seurasi Anselmia katsoen Jumalan persoonien distinktion perustuvan jumalallisiin relaatioihin (*paternitas, filiatio, spiratio passiva*). Nämä relaatiot subsistoivat persoonien välillä mutta olivat täysin identtisiä suhteessa Jumalan essentiaan. Relaatiokonstituutioteorian keskeinen ajatus oli, että jokainen relatio suuntautui samanaikaisesti yhdestä persoonasta Jumalan essentiaan ja yhdestä persoonasta toiseen persoonaan. Suhteessa Jumalan essentiaan relaatiot eivät erottuneet essentiasta, koska Jumalan yksinkertaisessa essentiassa ei voinut olla mitään metafyyssisiä osia. Sen sijaan persoonien välillä relaatioiden ajateltiin eroavan toisistaan reaalisesti.⁵⁰

Kolminaisuuden persoonien erottuminen toisistaan kaksisuuntaisten relaatioiden avulla oli keskeinen osa esimerkiksi Tuomas Akvinolaisen (1225–1274) trinitaarista teologiaa. Kun esimerkiksi Isästä Poikaan suuntautuvaa isyyden relaatiota verrataan Jumalan yksinkertaiseen essentiaan, se ei Akvinolaisen mukaan näyttäytyä essentiasta reaalisesti vaan vain käsitteellisesti erillisenä.⁵¹ Toisaalta kun samaa isyyden relaatiota (*paternitas*) verrataan sen kohteeseen, tässä tapauksessa Poikaan, se erottuu reaalisesti (*realiter*) vertauskohteestaan ja mahdollistaa näin Isän ja Pojan erottautumisen toisistaan. Jumalan persoonat ovat tämän perusteella Akvinolaisen mukaan varsinaiselta ontologiselta statukseltaan subsistentteja relaatioita.⁵²

1200-luvulla fransiskaaniteologiien enemmistö ajatteli, että Jumalan kolme persoonaa erottuvat toisistaan, koska ne ottavat vastaan jumalallisen essentian ja saavat siten alkunsa eri tavoin. Jumalan essentian virtaamisesta Jumalan persoonille käytettiin teknistä termiä emanaatio (*emanatio* tai *origo*).⁵³ Emanatioteologian historiallinen tausta on uusplatonismissa. Uusplatonismin perustaja Plotinos (n. 205–270) opetti, että täydellisen yksinkertainen ja transsendentti Yksi on kahden itsestään erillisen emanaation lähde. Plotinos kutsui näitä emanaatioita

⁵⁰ Friedman 2010, 5, 11.

⁵¹ Tuomas Akvinolainen, *In Sent.*, lib. 1 d. 2 q. 1 a. 5 co. ”Potest ergo dupliciter considerari relatio in divinis: vel per comparisonem ad essentiam, et sic est ratio tantum; vel per comparisonem ad illud ad quod refertur, et sic per propriam rationem relationis relatio realiter distinguitur ab illo. Sed per comparisonem relationis ad suum correlativum oppositum distinguuntur personae, et non per comparisonem relationis ad essentiam: et ideo est pluralitas personarum realis et non tantum rationis.”

⁵² Tuomas Akvinolainen, *Sth*, I^a q. 40 a. 1 ad 1: ”Nam proprietates personales sunt idem cum personis, ea ratione qua abstractum est idem cum concreto. Sunt enim ipsae personae subsistentes; ut paternitas est ipse Pater, et filiatio Filius, et processio Spiritus Sanctus.”

⁵³ Friedman 2010, 17–18.

Intellektiksi ja Sieluksi. 400- ja 500-lukujen vaihteessa elänyt Pseudo-Dionysius Areopagita sovelsi Plotinoksen teoriaa emanaatioista kristilliseen teologiaan. Keskiäikaisen emanaatioteologian erosi Plotinoksesta siten, että se piti Pojan ja Pyhän Hengen emanaatioita immanentteina Jumalalle.⁵⁴

Myöhäiskeskiajan emanaatiokonstituutioteorian mukaan Poika saa jumalallisen essentian Isältä ja emanoituu skolastisen terminologian mukaan luonnollisesti⁵⁵ (*per modum naturae*). Pyhä Henki puolestaan emanoituu voluntaarisesti (*per modum voluntatis*) Isän ja Pojan tahdon kautta. Isä sen sijaan ei erikseen ota vastaan jumalallista essentiaa. Isän konstituoivana ominaisuutena pidettiin tässä mallissa usein syntymättömyyttä (*innascibilitas*). Isän syntymättömyys merkitsi, että Jumalan essentia on kuulunut Isälle aina niin temporaalisessa kuin loogisessakin mielessä. On tärkeää huomata, että emanaatioita ei Jumalan ajattomuuden ja muuttumattomuuden tähden käsitetty ajallisesti erillisiksi. Sen sijaan Isän emanaation ajateltiin edeltävän Pojan ja Pyhän Hengen emanaatioita loogisesti.⁵⁶

Erimielisyyksistä huolimatta 1200-luvun kahta trinitaarista traditiota yhdisti ajatus ontologisesti minimaalisista yksilöivistä ominaisuuksista (*proprietas personalis*) Jumalan kolmen persoonan välillä. Dominikaaneille nämä ominaisuudet olivat relaatioita ja fransiskaaneille emanaatioita. Sekä dominikaanien että fransiskaanien teologiassa nämä ominaisuudet erottivat persoonat toisistaan mutta säilyttivät ne identtisinä Jumalan yksinkertaisen essentian kanssa. Emanatio- ja relaatiokonstituutioteorioita alettiin pitää toisensa pois sulkevinä vasta 1200-luvun puolivälin tienoilla.⁵⁷ Dominikaanien ja fransiskaanien väittelyssä oli kyse siitä, mikä on Jumalan persoonien ensisijainen konstituoija. Siksi emanaatiokonstituution kannattaminen ei edellyttänyt jumalallisten relaatioiden olemassaolon kieltämistä eikä päinvastoin. Useimmat emanaatiokonstituutiota kannattaneet teologit myönsivät myös jumalallisten relaatioiden olemassaolon. Heidän mukaansa relaatiot syntyivät kuitenkin vasta emanaatioiden seurauksena. Esimerkiksi fransiskaanin Roger Marstonin (n. 1235–1303) mukaan emanaatiot olivat Jumalan persoonien ensisijainen konstituoija. Relaatiot konstituoivat persoonat vain toissijaisesti. Tämän perusteella Marston esitti, että Poika ja Pyhä Henki erottuisivat toisistaan erilaisten emanaatioiden perusteella, vaikka Pyhä Henki ei lähtisi Isän lisäksi

⁵⁴ Flores 2006, 7; Gerson 2008, 3–6.

⁵⁵ Myöhäiskeskiajan trinitaarisessa teologiassa ”luonnollisesti” (*naturaliter*) tarkoittaa, että jokin aiheuttaa jotain tai toimii tietyllä tavalla oman muuttumattoman olemuksensa tähden. Friedman 2007, 125.

⁵⁶ Friedman 2010, 5, 16–17.

⁵⁷ Friedman 2010, 6, 18.

myös Pojasta (*filioque*).⁵⁸ Dominikaanit vastustivat Marstonin kantaa, koska heidän mukaansa Pojan ja Pyhän Hengen konstituoivat relaatiot olisivat olleet identtisiä, ellei Pyhä Henki lähtisi myös Pojasta. Tämä olisi dominikaanien mukaan tehnyt Pojan ja Pyhän Hengen eroamisen toisistaan mahdottomaksi. Fransiskaanisessa traditiossa Marstonin kanta oli sen sijaan yleinen. Esimerkiksi Scotus asettui *filioque* -kysymyksessä samalle kannalle kuin Marston. Yksikään fransiskaani ei kuitenkaan väittänyt, että Pyhä Henki ei todellisuudessa lähtisi myös Pojasta.⁵⁹

Väittelyä emanaatio- ja relaatiokonstituution ensisijaisuudesta käytiin 1200-luvun sentenssikommentaareissa muun muassa ensimmäisen kirjan 27. distinktion yhteydessä. Suosittu kysymys oli, tekeekö generoiminen Isästä Isän, vai generoiko Isä siksi, että on Isä.⁶⁰ Esimerkiksi Tuomas Akvinolaisen mukaan Isä generoi siksi, että on Isä, koska toiminta on mahdollista vain toimijalta. Akvinolaisen vastaus perustui siihen, että hän kannatti relaatiokonstituutioteoriaa. Isän olemassaolo subsistenttina relaationa edelsi Akvinolaisen mukaan loogisesti Pojan emanaatiota Isästä. Fransiskaaniteologi Bonaventura (n. 1217–1274) puolestaan kannatti päinvastaista kantaa. Bonaventuran mukaan Isä on Isä juuri siksi, että hän generoi. Tärkeä perustelu Bonaventuralle oli analogia Poikaan. Hänen mukaansa olisi ollut järjetöntä ajatella, että koska Poika on Poika, hänet generoidaan. Bonaventuran mukaan Pojan relaatiosta Isään (*filiatio*) ei voida puhua ennen kuin Isä on generoinut Pojan. Näin ollen Bonaventura pitää persoonien emanaatioita loogisesti ensisijaisina suhteessa persoonien relaatioihin. Hänen mukaansa relaatiot syntyivät vasta emanaatioiden seurauksena.⁶¹ Bonaventuran piti kuitenkin selittää, mikä entiteetti generoi Pojan, jos vasta Pojan generoiminen tekee Isästä Isän. Bonaventuran mukaan Isässä on oltava valmius generoida Poika jo ennen generaation tapahtumista. Bonaventura liitti tämän kyvyn Isän syntymättömyyden (*innascibilitas*) ominaisuuteen. Syntymättömyytensä perusteella Isä erottuu käsitteellisesti Pojasta jo ennen Pojan generaatioita.⁶²

⁵⁸ Friedman 1999, 19.

⁵⁹ Cross 1999, 64; Friedman 1999, 16.

⁶⁰ Friedman 2010, 21.

⁶¹ Friedman 2010, 22–23.

⁶² Bonaventura ei ajatellut, että kolminaisuuden persoonat olisivat toisistaan millään tavalla ajallisesti erillisiä. Ajan ilmaukset tulee siksi tässä ymmärtää loogisessa eikä temporaalisessa merkityksessä. Friedman 2010, 26–29.

1.4. Henrik Gentiläinen ja kolminaisuuden psykologinen analogia

Trinitaarisen teologian kannalta erityisen vaikutusvaltainen ajattelija 1200-luvun jälkimmäisellä puoliskolla oli Pariisin yliopistossa vaikuttanut Henrik Gentiläinen. Esimerkiksi Ockham ja Scotus tarkastelevat sentenssikommentaareissaan usein Henrikin kantaa yksityiskohtaisesti ennen omien kantojensa esittämistä. Henrik ei kuulunut mihinkään sääntökuntaan, mutta hänen trinitaarista teologiaansa voidaan luontevasti tarkastella osana fransiskaanista traditiota. Henrik itse omaksui teologiassaan runsaasti vaikutteita Bonaventuralta.⁶³

Henrik kannatti Jumalan persoonien emanaatiokonstituutioteoriaa. Relaatiot eivät Henrikin filosofiassa voineet olla mitään reaalista luodussa maailmassa eivätkä Jumalassa. Koska relaatioilla ei ollut absoluuttisista asioista erillistä olemassaoloa, eivät ne voineet konstituoida mitään reaalista distinktiota.⁶⁴

Henrik vaikutti huomattavasti fransiskaanien kolminaisuusopilliseen ajatteluun 1200-luvun lopulta lähtien tuomalla Augustinukselta tutut kolminaisuuden psykologiset analogiat trinitaarisen teologiansa keskukseen ja yhdistämällä ne fransiskaaniseen emanaatioteologiaan. Näin filosofisesta psykologiasta tuli keskeinen osa myöhäiskeskiajan trinitaarista teologiaa.⁶⁵ Ensinnäkin Henrik tulkitsi Pojan luonnollisen emanaation intellektuaaliseksi emanaatioksi. Tämä perustui skolastisen filosofian käsitykseen järjestä ja tahdosta erilaisina sielun voimina. Toisin kuin erillistä tahtomisen aktia edellyttänyt tahto (*voluntas*), toimi järki (*intellectum*) skolastikkojen mukaan automaattisesti, eli luonnollisesti (*naturaliter*), kun se tuli jonkin ymmärrettävän objektin (*obiectum intelligibilis*) läheisyyteen. Pyhän Hengen emanaatio oli Henrikille analogisesti voluntaarinen. Pyhän Hengen konstituutio perustui siis siihen, että Pyhä Henki emanoitui Jumalan tahdon kautta.⁶⁶ Flores toteaa perustellusti, että Henrikin trinitaarisessa teologiassa Jumalan järjen ja tahdon välinen distinktio on ensisijainen suhteessa persoonien erillisiin emanaatioihin. Toisaalta emanaatiot puolestaan edeltävät Henrikin ajattelussa relaatioita. Siksi Henrik on luontevaa nähdä osana emanaatioita korostavaa fransiskaanista traditiota.⁶⁷ Seuraavassa luvussa osoitan, että Scotus puolusti varhaisemmissa teoksissaan hyvin samanlaista näkemystä Jumalan persoonien distinktiosta kuin Henrik.

⁶³ Flores 2006, 13.

⁶⁴ Absoluuttisilla asioilla tarkoitetaan reaalisesti olemassa olevia asioita. Friedman 2010, 47–49.

⁶⁵ Friedman 1999, 20.

⁶⁶ Friedman 2010, 58–59.

⁶⁷ Flores 2006, 10.

Lisäksi Henrik korosti Pojan erottuvan kolminaisuuden toisista persoonista sen perusteella, että Poika on Sana (*Verbum*) tai käsite (*conceptum*) vahvemmassa kuin vertauskuvallisessa mielessä. Etenkin Henrikin pyrkimys käyttää käsitteiden muodostamiseen liittyviä filosofisia teorioita kolminaisuuden teologiseen erittelyyn järjestelmällisesti vaikutti hänen seuraajiinsa.⁶⁸ Henrikin jälkeisessä fransiskaanisessa teologiassa oli yleistä ajatella, että juuri Pojan emanoituminen Sanana ja Pyhän Hengen emanoituminen Rakkautena mahdollisti Jumalan persoonien eroamisen toisistaan.⁶⁹

Valtaosa dominikaaniteologeista puolestaan tulkitsi Augustinuksen ajatuksen Pojasta Sanana ja Pyhästä Hengestä Rakkautena vähemmän kirjaimellisesti. Erimielisyys perustui kiistan molempien osapuolten auktoriteettina pitämän Augustinuksen aiheesta kirjoittamien tekstien monitulkintaisuuteen. Augustinus ei kertonut teoksissaan, oliko psykologinen analogia tarkoitettu kolminaisuusopin hahmottamista helpottavaksi esimerkiksi vai kirjaimelliseksi kuvaukseksi Jumalan persoonien suhteista.⁷⁰ Jo Tuomas Akvinolainen suhtautui kriittisesti ajatukseen Pojan intellektuaalisesta ja Pyhän Hengen voluntaarisesta emanaatiosta. Akvinolainen seuraajineen ajatteli, että Poika ja Pyhä Henki eivät voisi saada jumalallista essentiaa kokonaisuudessaan, jos ne ottaisivat sen vastaan vain Jumalan intellektin tai tahdon kautta.⁷¹

⁶⁸ Friedman 2010, 59–60.

⁶⁹ Friedman 1999, 21.

⁷⁰ Friedman 2010, 60–61.

⁷¹ Friedman 2010, 66–67.

2. Johannes Duns Scotus – Ockhamin tärkein edeltäjä

Johannes Duns Scotus on kiistatta yksi keskiajan merkittävimmistä ajattelijoista. Scotuksen vaikutusvaltaisuudesta kertoo hänen nimeään kantaneen filosofis-teologisen koulukunnan, skotismin, säilyminen elinvoimaisena aina 1600-luvulle asti. Hänen asemansa on merkittävä myös myöhäiskeskiajan trinitaarisen teologian kehityksessä. Käsittelen Scotusta tutkielmassani Ockhamin muita edeltäjiä yksityiskohtaisemmin, koska Scotus vaikutti Ockhamin ajatteluun enemmän kuin hänen muut edeltäjänsä.⁷²

Skotismi oli vakiinnuttanut asemansa Oxfordin fransiskaanieljeskunnassa jo Ockhamin opiskeluaikana.⁷³ Ockhamin trinitaarista teologiaa voidaan suurelta osin tarkastella reaktiona Scotuksen kolminaisuusopillisiin kirjoituksiin. Ockham omaksui monia Scotuksen ajatuksista mutta suhtautui useisiin Scotuksen teorioihin myös hyvin kriittisesti. Trinitaarisessa teologiassa Ockham omaksui Scotukselta ennen kaikkea ajatuksen formaalisista distinktioista Jumalan essentian ja persoonien välillä.⁷⁴ Ockham ei kuitenkaan pitänyt formaalista distinktiota käyttökelpoisena luonnollisen maailman ilmiöiden selittämisessä toisin kuin Scotus. Joka tapauksessa monet Ockhamin kysymyksenasetteluista periytyvät nimenomaan Scotukselta.

Käsittelen Scotuksen trinitaarista teologiaa tässä esitelmässä erityisesti Jumalan persoonien konstituution näkökulmasta. Millä perusteella olemukseltaan yksinkertaisesta Jumalasta erottuu kolme ontologisesti itsenäistä persoonaa? Aloitan kuitenkin lyhyellä kuvauksella Scotuksen luonnollisesta teologiasta esitellen myös Scotuksen todistuksen Jumalan olemassaolosta. Ockhamin käsitys Jumalan olemassaolon todistamisen mahdollisuudesta pohjautui vahvasti Scotuksen kantaan.

2.1. Scotus luonnollisesta teologiasta

Scotus uskoi, että ihmiset voivat saavuttaa Jumalasta melko paljon tietoa luonnollisen teologian avulla ilman tukeutumista erityiseen ilmoitukseen. Scotuksen luottamus luonnollisen teologian mahdollisuuksiin olikin huomattavasti vahvempaa kuin Ockhamin. Scotuksen mukaan luonnollisessa teologiassa oli mahdollista

⁷² Courtenay 1999, 17.

⁷³ Courtenay 1999, 22.

⁷⁴ Ockham ei kuitenkaan ymmärtänyt näitä distinktioita samassa merkityksessä kuin Scotus. Aiheesta tarkemmin tämän tutkielman luvussa 4.3.

todistaa Jumalan olemassaolon ohella muun muassa Jumalan äärettömyys, kaikki-voipaisuus ja olemuksen yksinkertaisuus. Scotus ajatteli, että Jumalan olemassaolon todistaminen oli mahdollista vain *a posteriori*. Todistus *a priori* oli mahdoton, koska mitään ensimmäistä oliota edeltävää selittävää tekijää ei voinut olla olemassa.⁷⁵ Scotuksen mukaan kaikki luonnollinen tieto, jota ihmisillä voi olla Jumalasta, on peräisin luoduista olennoista ja niistä saaduista aistihavainnoista. Siksi Jumalan essentia itsessään jää ihmisille maallisessa elämässä tuntemattomaksi.⁷⁶

Scotuksen käsitys teologian kielen univookkisuudesta eli yksimerkityksisyydestä on keskeinen hänen luonnollisen teologiansa kannalta. Tuomas Akvinolainen oli opettanut, että kaikki inhimilliset käsitteet perustuvat luodusta maailmasta saatuihin aistihavaintoihin.⁷⁷ Tämän perusteella niitä voitiin Akvinolaisen mukaan käyttää Jumalasta vain analogisessa eli samankaltaisessa merkityksessä. Jumalan hyvyys ei ollut siis tarkkaan ottaen samaa hyvyyttä kuin luotujen olioiden hyvyys. Myös Scotuksen ajatteluun paljon vaikuttanut Henrik Gentiläinen oli kannattanut teoriaa teologian kielen analogisuudesta.⁷⁸ Scotus ajatteli kuitenkin, että teologiassa oli oltava myös joitain univookkisia käsitteitä. Kun kerran kaikki ihmisten käsitteet oli abstrahoitu luoduista asioista, ei Scotuksen mukaan ollut mahdollista, että Jumalasta käytettäisiin jotain muita käsitteitä kuin luoduista olioista. Skolastikot olivat joka tapauksessa yksimielisiä siitä, että ihmisillä oli oltava Jumalasta jokin käsite.⁷⁹ Scotus ei ajatellut, että teologian kieli olisi kokonaisuudessaan univookkista. Sen sijaan hän esitti, että analoginen predikaatio ei ollut todellinen kolmas vaihtoehto univookkisen ja ekvivookkisen predikaation lisäksi. Sanoja käytetään aina joko samassa tai eriävässä merkityksessä.⁸⁰

Henrik Gentiläinen oli pitänyt useita Jumalalle analogisesti predikoituja ominaisuuksia yksinkertaisina eli muihin perustavampiin käsitteisiin palautumatomina. Scotuksen mukaan on mahdotonta, että kaksi ei-univookkista, yksinkertaista käsitettä olisivat analogisia. Ilman mitään samamerkityksisyyden tasoa analogisuus muuttuisi täydelliseksi ekvivookkisuudeksi. Tämä tekisi teologian tietee-

⁷⁵ Ross & Bates 2003, 193.

⁷⁶ Williams 2009, 3–4.

⁷⁷ Tuomas Akvinolainen, *QDV*, q. 2 a. 3 arg. 19: "Praeterea, nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu."

⁷⁸ Cross 1999, 34–35.

⁷⁹ Williams 2009, 4.

⁸⁰ Mann 2003, 246.

nä mahdottomaksi. Teologian kieli eriytyisi filosofian kielestä, eikä käsitteellinen analyysi voisi varmuudella tavoittaa teologisten propositioiden merkityksiä.⁸¹

Mitä ovat siis ne käsitteet, joita Scotuksen mukaan käytetään teologiassa univookkisesti Jumalasta ja luoduista asioista? Scotus esitti, että tiettyjä transsendentaalisia käsitteitä voidaan predikoida univookkisesti kaikesta olemassa olevasta. Tällaisia käsitteitä edustavat esimerkiksi sellaiset vastakohtaparit kuin välttämättömän ja kontingentti sekä äärellinen ja ääretön. Luonnollisen teologian kannalta keskeisin universaalisesti univookkinen käsite on kuitenkin ”oleminen” (*esse*).⁸²

Scotuksen mukaan metafysiikka oli tiede, joka Aristoteleen klassisen määritelmän mukaisesti tutkii olevaa olevana.⁸³ Juuri olemisen univookkisuus mahdollisti siten metafysiikan tieteellisen harjoittamisen. Scotuksen mukaan käsitettä *esse* voidaan käyttää samassa merkityksessä Jumalasta, luoduista olioista ja kaikista olemassa olevista substansseista ja aksidensseista ylipäänsä.⁸⁴ Scotus pyrki todistamaan olemisen käsitteen (*esse*) univookkisuuden muun muassa esittämällä, että on mahdollista tietää että jokin olento *on*, tietämättä lainkaan *millainen* olento se on.⁸⁵ Transsendentaalinen oleminen edeltää siis Scotuksen filosofiassa kaikkia ”mikykyksiä” (*quidditas*).

Scotus antaa Jumalan äärettömyydelle keskeisen roolin luonnollisessa teologiassaan. Jumalan äärettömyys voitiin hänen mukaansa päätellä Jumalan täydellisyydestä. Jumalan oli oltava ääretön, koska kaikki äärellinen voidaan ylittää täydellisyydessä.⁸⁶ Ensimmäisen olion äärettömyys tulee Scotuksen mukaan ymmärtää kvalitatiivisesti eikä kvantitatiivisesti. Aktuaalinen kvantitatiivinen äärettömyys koostuisi pakosti osista, jotka eivät voisi olla yhtä täydellisiä kuin se kokonaisuus, jonka ne muodostaisivat. Siksi oliossa, jonka äärettömyys on täydellistä, ei voi olla lainkaan erillisiä osia. Tällainen intensiivinen ja täydellinen äärettömyys (*infinitus intensive*) on Scotuksen mukaan mahdollista vain olemukseltaan yksinkertaiselle Jumalalle. Jumalan yksinkertaisuus on siten johdettavissa Jumalan äärettömyydestä. Scotuksen käsitys äärettömyydestä erosi ratkaisevasti hänen edeltäjiensä teorioista. Esimerkiksi Tuomas Akvinolaisen filosofiassa olion äärettömyys perustui siihen, että olio ei ollut suhteessa mihinkään sitä rajoittavaan entiteettiin. Jumala oli Akvinolaisen mukaan ääretön, koska Jumalan muotoa (*forma*)

⁸¹ Cross 1999, 34–36; Adams 1987, 945.

⁸² Ross & Bates 2003, 196.

⁸³ King 2003, 16.

⁸⁴ King 2003, 18.

⁸⁵ Knuuttila 1986, 207.

⁸⁶ Cross 1999, 26.

ei rajoittanut mikään aine. Scotus kannatti Akvinolaisen teoriaa varhaisemmissa teoksissaan. Myöhemmin hän alkoi ajatella, että äärettömyys ei voinut perustua mihinkään subjektista millään tavalla erossa olevaan. Scotuksen kypsän kauden ajattelussa äärettömyys on subjektin luontainen olemassaolon tapa.⁸⁷

Scotuksen luonnollisessa ja trinitaarisessa teologiassa on teoria formaalisesta distinktiosta (*distinctio formalis a parte rei*) keskeinen. Scotus ajatteli esimerkiksi Jumalan attribuuttien eroavan formaalisesti Jumalan essentiasta.⁸⁸ Samoin Jumalan persoonien omat ominaisuudet (*proprietas personalis*) ja Jumalan essentia eroavat Scotuksen teologiassa toisistaan formaalisesti.⁸⁹ Formaalinen distinktio sijoittuu ontologiselta statukseltaan reaalisen distinktion ja rationaalisen distinktion välille. Rationaalisdistinktiolla tarkoitettiin myöhäiskeskiajalla sellaista erottelua, joka vallitsi vain mielensisäisten käsitteiden (*concepta*) tasolla. Esimerkiksi planeetta Venusta voidaan kutsua iltatähdeksi tai aamutähdeksi. Nämä käsitteet viittaavat kuitenkin yhteen ja samaan asiaan ja eroavat toisistaan siten vain rationaalisesti.⁹⁰

Scotuksen mukaan kaksi reaalisesti samaa asiaa, joista molemmat voidaan määritellä ilman viittausta toiseen, ovat formaalisesti erillisiä. Scotus korostaa, että nämä erilaiset määritelmät ovat formaalisesti erillisten asioiden objektiivisia ominaisuuksia. Niiden olemassaolo ei siis perustu millään tavalla intellektin toimintaan. Esimerkiksi järki ja tahto ovat ihmisessä reaalisesti identtisiä sielun kanssa. Siksi edes Jumala ei voisi erottaa ihmisen järkeä itsenäiseksi entiteetiksi ihmisen sielusta. Silti järki ja tahto ovat toisistaan formaalisesti erillisiä sielun kykyjä, koska molemmat niistä voidaan määritellä ilman viittausta toiseen.⁹¹ Formaalinen distinktion runsas käyttö trinitaarisessa teologiassa pakotti Scotuksen ymmärtämään Jumalan yksinkertaisuuden melko heikossa merkityksessä verrattuna esimerkiksi Tuomas Akvinolaiseen, jonka mukaan Jumala oli täysin identtinen attribuuttiensa kanssa.⁹²

2.2. Scotuksen todistus ensimmäisen olion olemassaolosta

Scotuksen mukaan Tuomas Akvinolaisen hyvin tunnettujen jumalatodistuksien keskeinen heikkous oli, että niiden lähtökohta oli aktuaalisen maailman kontin-

⁸⁷ Cross 1999, 39–41.

⁸⁸ Cross 1999, 44.

⁸⁹ Friedman 2010, 141.

⁹⁰ King 2003, 22.

⁹¹ King 2003, 22–23.

⁹² Friedman 2010, 112; Cross 1999, 29.

genteissa seikoissa.⁹³ Scotus muotoili sen sijaan modaalisen argumentin Jumalan olemassaololle, joka perustui välttämättä tosiin premissiinhin.⁹⁴ Aristoteelisen todistuksen (*demonstratio*) yksi ehto oli, että kaikki premissit olivat välttämättä tosia. Siksi kontingenttien premissien avulla saattoi Scotuksen mukaan todistaa korkeintaan Jumalan kontingentin olemassaolon.⁹⁵ Scotus tosin esitti Jumalan olemassaololle myös yksinkertaisemman, ei-modaalisen argumentin.⁹⁶ Käsittelen kuitenkin modaalista argumenttia tässä tarkemmin, koska se on filosofisesti mielenkiintoisempi ja tärkeämpi Ockhamin aiheesta muodostaman käsityksen kannalta.

Scotuksen todistus ensimmäisen olion olemassaolon välttämättömyydestä on erittäin monimutkainen ja haarautuu premissien ja johtopäätöksen lisäksi moniosaisiin todistuksiin premissien välttämättömyydestä. Lisäksi Scotus esittää teoksissaan todistuksesta erilaisia versioita. Pyrin tässä antamaan yleisluontoisen kuvan Scotuksen argumentista.⁹⁷

Argumentti perustuu aksidentaalisiin ja essentiaalisiin syy-seuraussuhteiden sarjoihin⁹⁸ ja pyrkii niiden kautta osoittamaan, että ensimmäinen vaikuttava syy on olemassa reaalisesti ja välttämättömästi. Argumentin ymmärtämiseksi on tärkeää kiinnittää huomiota joihinkin eroihin essentiaalisen ja aksidentaalisen kausa-liteetin välillä. Ensinnäkin vain essentiaalisessa kausa-liteetissa sarjan kaikkien jäsenten on oltava samanaikaisesti olemassa, koska ne aiheuttavat kaikki myöhemmät vaikutukset yhdessä. Lisäksi aksidentaaliset sarjat voivat olla äärettömän pitkiä mutta essentiaaliset eivät.⁹⁹ Aksidentaalisten sarjojen olemassaolo on kui-

⁹³ Tuomas Akvinolaisen todistuksista katso *Sth*, I^a q. 2 a. 3 co.

⁹⁴ Cross 2005, 29; Mann 2003, 238–239.

⁹⁵ Cross 1999, 20.

⁹⁶ Cross esittää Scotuksen ei-modaalisen argumentin seuraavasti: On olemassa jotain aiheutettua; siis jokin aiheuttaja on olemassa. Lisäksi ääretön regressio syy-seuraussuhteiden sarjoissa on mahdoton; siis jokin ensimmäinen aiheuttaja on olemassa. Cross 2005, 38.

⁹⁷ Esittelen tässä vain Scotuksen vaikuttaviin syihin perustuvan argumentin. Scotus pyrki luonnollisessa teologiassaan todistamaan, että ensimmäinen vaikuttava syy on samanaikaisesti kaikkein täydellisin olio ja kaiken toiminnan perimmäinen päämäärä. Kritisoidessaan Scotuksen käsitystä Ockham käsittelee vain ensimmäisen vaikuttavan syyn argumenttia. Scotuksen muista argumenteista katso Cross 1999, 23–26.

⁹⁸ Aksidentaalisessa sarjassa sarjan jäsen x^n on x^{n-1} :n aiheuttama, mutta se voi itse aiheuttaa vaikutuksia jotka eivät ole millään tavalla riippuvaisia x^{n-1} :stä. Essentiaalisessa sarjassa jokainen x^n :ää edeltävä sarjan jäsen on x^n :n vaikutusten välttämätön edellytys. Keskiäajalla suosittu esimerkki aksidentaalisesta sarjasta oli isoisä, poika ja pojanpoika. Poika voi tulla pojanpojan isäksi isoisän toiminnasta riippumatta. Essentiaalisesta sarjasta esimerkkinä esitettiin usein käsi, joka liikuttaa tikkua, joka puolestaan liikuttaa kiveä. Kivi ei liikkuisi ilman kättä, vaikka kiven liikkeen välittömien syy onkin sen ja tikun kosketuksessa. Näiden esimerkkien kautta aihetta käsittelee esimerkiksi Tuomas Akvinolainen, *Sth*, I^a q. 46 a. 2 ad 7.

⁹⁹ Scotus ja Ockham pitivät äärettömän pitkää essentiaalista sarjaa loogisesti mahdottomana, koska sen olemassaolo edellyttäisi äärettömän monen reaalisien asian yhtäaikaista aktuaalista olemassa-

tenkin Scotuksen mukaan riippuvaista ainakin yhdestä essentiaalisesta sarjasta. Scotus perustelee tämän sillä, että aksidentaalisissa sarjoissa kausaliteetti on välttämätön mutta ei riittävä syy vaikutuksille. Ainakin yksi essentiaalinen sarja on oltava olemassa, jotta millekään vaikutuksille voidaan osoittaa riittävä syy.¹⁰⁰

Scotuksen argumentti ensimmäisen syyn olemassaolon välttämättömyydestä essentiaalisissa sarjoissa rakentuu seuraavasti: (1) On mahdollista, että jokin aiheuttaa jotain. (2) Essentiaalisissa sarjoissa ei ole ääretöntä regressiota eikä syiden kehää, jossa sarjan ensimmäinen syy on sarjan myöhemmän jäsenen aiheuttama. Siksi on mahdollista, että essentiaalisissa syy-seuraussuhdesarjoissa on ensimmäinen aiheuttaja, joka on itse aiheuttamaton.¹⁰¹ Scotuksen mukaan ensimmäisen olion mahdollisuus eksistoida johtaa siihen, että se eksistoi reaalisesti ja välttämättömästi. Ensimmäinen olio ei voi määritelmänsä mukaan olla minkään muun aiheuttama. Se on siis olemuksellisesti aiheuttamaton. Scotuksen mukaan mikä tahansa olio, joka voi eksistoida vain oman olemuksensa perusteella, on olemassa välttämättömästi.¹⁰²

2.3. Jumalan persoonien konstituutio

Friedmanin mukaan Scotus kannatti fransiskaanisen tradition edustajana emanaatiokonstituutioteoriaa.¹⁰³ Asia ei kuitenkaan ole niin yksinkertainen kuin Friedman antaa ymmärtää. Cross esittää, että Scotuksen käsitys aiheesta ei säilynyt samana koko hänen uransa ajan. Cross pitää Scotuksen varsinaisena kantana, että kumpaakaan teoriaa ei voida todistaa oikeaksi argumentein. Siksi kysymys pitää lopulta ratkaista teologisten auktoriteettien aiheesta muodostamien kantojen perusteella. Tämän seurauksena Scotus alkoi myöhemmissä teoksissaan suhtautua emanaatiokonstituutioteoriaan epäilevästi.¹⁰⁴ Esittelen seuraavaksi Scotuksen trinitaarista teologiaa sekä emanaatiokonstituutioteorian että relaatiokonstituutioteorian näkökulmasta. Scotuksen ajatusten yksityiskohtaisempi tarkastelu voi auttaa ym-

oloa. Palaan tähän aristoteeliseen periaatteeseen luvussa 3.1. Chang 2010, 157 esittää virheellisesti, että Scotus olisi pitänyt äärettömyyttä mahdottomana myös aksidentaalisissa sarjoissa.

¹⁰⁰ Cross 1999, 17–19; Cross 2005, 25.

¹⁰¹ Cross 1999, 20; Cross 2005, 32–33.

¹⁰² Cross 2005, 35–36; Cross 1999, 20–21. Palaan Ockhamin käsitykseen Jumalan olemassaolon todistettavuudesta kappaleessa 4.1.

¹⁰³ “Scotus’ most remarkable addition to the trinitarian debate was his apparently uncompromising rejection of the relation account.” Friedman 1999, 22. Friedman tosin tarkentaa väitettään kyseisen kohdan alaviitteessä: “I argue that the postulation of absolute persons fits in well with the rest of Scotus’ trinitarian thought, even though he retracted the position in the later stages of his career.” Friedman 1999, 25. Friedman ei kuitenkaan perustele väitettään tämän tarkemmin. Sama väite toistuu Friedmanin tuoreessa monografiassa: “Scotus holds an emanation account of personal distinction” Friedman 2010, 97.

¹⁰⁴ Cross 1999, 65–66.

märtämään syvällisemmin myös Ockhamin käsitystä Jumalan persoonien konstitutiosta. Aloitan kuitenkin käsittelemällä tarkemmin persoonan käsitteen merkitystä Scotuksen trinitaarisessa teologiassa. Mitä emanaatioiden tai relaatioiden pitää konstituoida, jotta kyseessä voidaan ajatella olevan kolme erillistä persoonaa?

2.4. Persoonan käsite trinitaarisessa teologiassa

Augustinuksen teoksessa *De Trinitate* esittämä teoria Pojasta Sanana analogisessa mielessä inhimilliselle käsitteille tuli keskeiseksi osaksi fransiskaanisen tradition trinitaarista teologiaa Henrik Gentiläisestä lähtien. Käsiteteorioiden kehitykseen vaikuttivat 1200-luvulla merkittävästi Aristoteleen *De anima* -teoksen ja sen arabialaisten kommentaarien tuoreet latinankieliset käännökset.¹⁰⁵ Henrikin mukaan Pojan emanaatiota Isästä voitiin tutkia analogisena tapauksena käsitteen synnylle ihmisen intellektissä. Henrik ajatteli, että juuri Pojan emanaatio Sanana mahdollisti Pojan erottumisen itsenäiseksi persoonaksi Jumalassa.¹⁰⁶ Myös Scotus hyödynsi fransiskaanisen tradition edustajana filosofista käsiteteoriaa kolminaisuusopin teologisessa erittelyssä.¹⁰⁷

Käsiteteoriaan liittyi kuitenkin merkittävä haaste, kun sitä sovellettiin trinitaariseen teologiaan ja Jumalan persoonien distinktion. Minkä takia Isän mentaalisen aktin seurauksena Isän muistissa syntyvää käsitettä tulisi pitää Isästä reaalisesti erillisenä persoonana? Kaikkien augustinolaista käsiteteoriaa trinitaarisessa teologiassa hyödyntävien teologien piti vastata tähän ongelmaan jollain tavalla.¹⁰⁸

Scotuksen ymmärrys termin *persona* merkityksestä trinitaarisen teologian kontekstissa perustui Richard St. Viktorilaisen (kuoli 1173) määritelmään Jumalan persoonista.¹⁰⁹ Richard säilytti määritelmässään Boethiuksen (n. 475–526) klassisen persoonan määritelmän edellytyksen rationaalisuudesta edellyttäen, että jokaisella Jumalan persoonalla on lisäksi oltava jokin ei-kommunikoitava (*incommunicabilis*) muoto.¹¹⁰ Ei-kommunikoitavalla (*incommunicabilis*) muodolla tarkoitettiin myöhäiskeskiajan filosofisessa terminologiassa jotain sellaista, joka ei

¹⁰⁵ Friedman 2010, 76–77.

¹⁰⁶ Historiallista ironiaa on nähtävissä siinä, että Henrik omaksui tämän teorian suurelta osin Tuomas Akvinolaiselta. Henrikin fransiskaanisten seuraajien käytössä teoria käännettiin nimenomaan Tuomas Akvinolaisen ajattelua seuranneita dominikaaniteologeja vastaan. Friedman 1999, 20.

¹⁰⁷ Friedman 2010, 75.

¹⁰⁸ Cross 2005, 158.

¹⁰⁹ Richard St. Viktorilainen *De Trinitate* IV, 22: "...persona divina sit divine nature incommunicabilis existentia."; Cross 2005, 159.

¹¹⁰ Ngien 2005, 64; Boethius, *De persona et duabus naturis*, c. 3: "Persona est rationalis naturae individua substantia." Boethiuksen määritelmä persoonasta oli keskiajalla hyvin tunnettu. Lainattu teoksesta Chang 2010, 237.

voinut jakautua usealle eri instanssille. Richardin määritelmän huomattava etu trinitaarisessa teologiassa oli, että sen kannalta Jumalan essentia ei ollut vaarassa näyttäytyä erillisenä persoonana Jumalassa.¹¹¹ Koska Jumalan essentian ajateltiin nimenomaan emanoituvan eri tavoin eri persoonille, ei se voinut olla ei-kommunikoitava (*incommunicabilis*) niin kuin persoonalta edellytettiin. Scotus mainitsi kuitenkin eksplisiittisesti, että termiä *persona* käytetään eriävässä merkityksessä puhuttaessa Jumalasta ja luodun maailman olioista.¹¹²

Scotuksen korostus persoonien ei-kommunikoitavuudesta tarkoitti ennen kaikkea, että jokaisesta Jumalan persoonasta voi olla vain yksi ilmentymä, kun taas Jumalan essentiasta on kolme ilmentymää, joissa kaikissa se toistuu säilyen numeerisesti yhtenä. Tässä mielessä Jumalan essentia on täysin ainutlaatuinen entiteetti. Mistään reaalisesta luodusta asiasta ei voinut olla useaa ilmentymää niin, että tämä asia olisi säilynyt numeerisesti yhtenä. Tämä oli Scotuksen mukaan mahdollista vain intensiivisesti äärettömille asioille, jotka eivät koostu mistään äärellisistä osista. Tällaista äärettömyyttä ei luodussa maailmassa esiinny.¹¹³

Scotuksen käsitys Jumalan persoonien ja Jumalan essentian suhteesta on analoginen kolmen ihmisyksilön ja universaalisen ihmisyyden (*humanitas*) suhteelle. Jumalan persoonat ovat reaalisesti identtisiä Jumalan essentian kanssa, samoin kuin ihmisyksilöt ovat reaalisesti identtisiä universaalisen ihmisyyden kanssa. Ihmisyksilöt eroavat kuitenkin formaalisesti universaalisesta ihmisyydestä niiden ”tämyyden” (*haecceitas*) perusteella. Samoin Jumalan persoonien ja essentian välillä on formaalinen distinktio persoonien konstituovien ominaisuuksien perusteella. Scotus puhuu Jumalan persoonista reaalisesti toisistaan erillisinä mutta ei tarkoita, että Jumalan persoonat voisivat eksistoida itsenäisesti toisistaan riippumatta niin kuin esimerkiksi ihmisyksilöt. Jumalan persoonien kohdalla reaalinen erillisuus tarkoittaa sitä, että Isä ei ole Poika, eikä Poika ole Isä. Scotuksen tavallisesti edellyttämä ehto erillisyydelle, erotettavuus, ei siten ole Jumalan persoonista puhuttaessa relevantti.¹¹⁴

¹¹¹ Cross 2005, 159. Vuoden 1215 IV Lateraanikonsiili oli vastustanut Jumalan essentian käsittelemistä jonain neljäntenä asiana Jumalassa persoonien ohella: ”et ideo in Deo solummodo Trinitas est, non quaternitas.” Friedman 2010, 147.

¹¹² Cross 2005, 162. Tilanne ei tässä poikennut dominikaanisesta traditiosta. Tuomas Akvinolainen oli määritellyt Jumalan persoonat subsistenteiksi relaatioiksi. Tätäkään määritelmää ei voinut soveltaa sellaisenaan luotuihin persooniin.

¹¹³ Cross 2005, 160–161.

¹¹⁴ Cross 1999, 68–69.

2.5. Persoonien emanaatiot

Relaatiokonstituutioteoriaa oli pidetty lännen teologisessa traditiossa Augustinuksesta lähtien välttämättömänä persoonien distinktion kannalta, koska essentiaalistien eroavaisuuksien Jumalan persoonien välillä katsottiin johtavan areiolaiseen heresiaan. Aksidentaalisiin eroihin perustuvat selitykset olivat puolestaan mahdottomia, koska Jumalan yksinkertaisuuden opin tähden Jumalassa ei voinut olla mitään ei-essentiaalisia ominaisuuksia. Scotuksen ei kuitenkaan ollut pakko hyväksyä relaatiokonstituutioteoriaa näiden traditionaalisten perusteluiden vuoksi, koska hänen metafysiikkansa sisälsi entiteettejä, jotka eivät olleet substansseja eivätkä aksidensseja.¹¹⁵ Scotus piti varhaisissa teoksissaan kuten *Sentenssikommentaarin Lectura* -versiossa ja *Ordinatio* -version ensimmäisessä kirjassa mahdollisena, että Jumalan persoonien ei-kommunikoitavat (*incommunicabilis*) ominaisuudet olisivat olleet jotain absoluuttisia (eli ei-relaationaalisia) ominaisuuksia. Scotus argumentoi relaatiokonstituutiota vastaan, että relaatiot tulevat aina loogisesti niiden asioiden jälkeen, joiden välille relaatio predikoidaan.¹¹⁶ Tässä Scotus on luultavasti omaksunut vaikutteita Henrik Gentiläiseltä, joka oli aikaisemmin vastustanut relaatiokonstituutioteoriaa samanlaisin perustein.¹¹⁷

Ordinatio -version ensimmäisessä kirjassa Scotus esitti, että distinktio Jumalan järjen (*intellectum*) ja tahdon (*voluntas*) välillä mahdollistaa Jumalan persoonien emanaatioiden erillisyyden.¹¹⁸ Scotus pyrki todistamaan Jumalan järjen ja tahdon välisen distinktion luonnollisen teologian keinoin, tukeutumatta ilmoitukseen. Scotuksen todistus perustuu skolastisessa filosofiassa yleisesti hyväksytyyn aristoteeliseen teleologiseen periaatteeseen, että kaikki oliot pyrkivät niille ominaiseen päämäärään. Scotuksen mukaan Jumala ohjaa ensimmäisenä syynä olioita kontingentteihin päämääriin. Nämä päämäärät voisivat siis olla jotain muuta, kuin ne todellisuudessa ovat. Tämän takia ensimmäisellä syyllä on oltava vapaa tahto, jonka avulla se tekee tietyistä kontingenteista vaihtoehdoista aktuaalisia. Ensimmäisen syyn intellekti yksin ilman tahtoa ei voisi kuitenkaan selittää maailman kontingenssia, koska Jumala tietää kaiken välttämättömästi (*necessitas*). Toisaalta ensimmäinen syy ohjaa olioita kontingentisti juuri tiettyihin päämääriin. Siksi sillä

¹¹⁵ Esimerkkinä entiteetistä, joka ei ole Scotuksen filosofiassa substanssi eikä aksidenssi voidaan mainita samaan lajiin kuuluvat oliot yksilöivä *haecceitas*.

¹¹⁶ Cross 1999, 65–66. Scotuksen absoluuttisten ominaisuuksien konstituomista persoonista puhutaan tutkimuskirjallisuudessa tavallisesti absoluuttisina persoonina.

¹¹⁷ Henrik Gentiläisen kannasta tarkemmin luvussa 1.4.

¹¹⁸ Friedman 2010, 107–108.

pitää olla myös intellekti, jonka kautta se tietää nämä päämäärät.¹¹⁹ Scotuksen mukaan Jumalan intellekti ja tahto eroavat Jumalan attribuutteina formaalisesti toisistaan ja Jumalan essentiasta.¹²⁰

Juuri formaalinen distinktio Jumalan järjen ja tahdon välillä on Scotuksen varhaisissa teoksissa edellytys Pojan intellektuaaliselle tai luonnolliselle emanaatiolle (*emanatio per modum naturae*) ja Pyhän Hengen voluntaariselle tai vapaalle emanaatiolle (*emanatio per modum voluntatis*).¹²¹ Scotus ei siten hyväksynyt muun muassa Henrik Gentiläisen ja Tuomas Akvinolaisen ajatusta, että reaalisesti erillisten emanaatioiden lähteenä ovat Jumalan vain rationaalisesti toisistaan erilliset järki ja tahto.¹²² Scotuksen mukaan Poika emanoituu Isästä siten, että Isän intellekti suuntautuu Isästä formaalisesti erilliseen Jumalan essentiaan ottaen sen intellektuaaliseksi objektikseen (*obiectum intelligibile*). Tämän seurauksena Isä ja Jumalan essentia generoivat Sanan (*Verbum*), joka on Poika. Pyhän Hengen emanaatiossa Isän ja Pojan yhteinen tahto (*voluntas*) suuntautuu rakastavasti Jumalan essentiaan. Pyhä Henki on siis juuri se Rakkaus, jolla Isä ja Poika rakastavat Jumalan olemusta.¹²³ Koska Pyhä Henki on Jumalan essentiaan kohdistuva Isän ja Pojan Rakkaus, on sen Scotuksen mukaan aktina oltava ääretön objektinsa tavoin. Scotus irtautuu tässä Augustinuksen ajatuksesta, että Pyhä Henki on Isän ja Pojan Rakkaus toisiaan kohtaan.¹²⁴

2.6. Persoonien relaatiot

Scotus kääntyi myöhemmin urallaan *Ordinatio* -version kolmannessa kirjassa emanaatiokonstituutioteoriaa vastaan ennen kaikkea siksi, että kirkkoisät kannattivat hänen käsityksensä mukaan relaatiokonstituutioteoriaa. Lisäksi Scotus ajatteli ratkaisseensa joitain relaatiokonstituutioteoriaan liittyviä ongelmia. Yksi ongelma oli, että luonnollisen järjen kannalta relaatiot eivät koskaan näyttäneet olevan ei-kommunikoitavia (*incommunicabilis*) ominaisuuksia. Siksi näytti ristiriitaiselta, että kolminaisuuden persoonat olisivat nimenomaan relaatioiden konstituioimia. Persoonanhan konstituoivat Scotuksen määritelmän mukaan aina jokin ei-kommunikoitava (*incommunicabilis*) ominaisuus. Scotuksen mukaan tätä ongel-

¹¹⁹ Cross 2005, 55–56; Ross & Bates 1993, 220.

¹²⁰ Cross 2005, 109; Cross 1999, 44.

¹²¹ Friedman 2010, 107.

¹²² Friedman 1999, 22.

¹²³ Friedman 2010, 111.

¹²⁴ Cross 1999, 63.

maa voitiin kuitenkin pitää vain näennäisenä, sillä käsitteen *relatio* voidaan ajatella olevan erimerkityksinen Jumalasta ja luoduista olioista puhuttaessa.¹²⁵

Scotuksen aikana eräät fransiskaanit väittivät, että relaatio *paternitas* ei voinut olla Isän konstituoiva ominaisuus. Heidän mukaansa Pojan olemassaolo oli kolminaisuudessa loogisesti välttämätön edellytys relaation *paternitas* olemassaololle. Siten Isä olisi itsenäisenä persoonana riippuvainen Pojan olemassaolosta, jos juuri *paternitas* konstituoisi Isän. Tämä vaikutti teologisesti hyvin ongelmalliselta, koska kirkon uskon mukaan Poika on syntynyt Isästä eikä päinvastoin. Tästä syystä esimerkiksi Roger Marstonin mukaan Isän konstituoivana ominaisuutena tuli pitää pikemmin syntymättömyyttä (*innascibilitas*) kuin isyyttä.¹²⁶ Scotus hylkäsi Marstonin kannan ja pitäytyi perinteiseen teoriaan isyyden relaatiosta Isän persoonan konstituoijana. Scotuksen mukaan relaatio *paternitas* syntyy loogisessa mielessä yhtäaikaaisesti Pojan kanssa, kun Isä generoi Pojan. Siten *paternitas* ei ole relaationa millään tavalla Pojan aiheuttama, vaikkakin se edellyttää kaikkien relaatioiden tavoin niiden kahden asian (tässä tapauksessa Isän ja Pojan) yhtäaikaista olemassaoloa, joiden välillä relaatio on.¹²⁷

Scotuksen versiossa relaatioteoriasta persoonat ovat siis klassiseen tapaan isyyden (*paternitas*), poikuuden (*filiatio*) ja passiivisen spiraation (*spiratio passiva*) konstituoimia. Scotus ajatteli kuitenkin, että persoonilla voi näiden relationaalisten ominaisuuksien ohella olla muitakin ominaisuuksia. Tällaiset ominaisuudet eivät kuitenkaan voi toimia persoonien konstituoijina etenkin silloin, kun ne ovat negatiivisia ominaisuuksia. Esimerkiksi Isän syntymättömyys (*innascibilitas*) ei voi konstituoida Isän persoonaa, koska myös negatiiviset ominaisuudet ovat Scotuksen mukaan aina kommunikoitavia (*communicabilis*) ominaisuuksia.¹²⁸

Scotuksen mukaan relaatioteoria edellytti välttämättä, että relaatiot ja essentia erosivat toisistaan enemmän kuin rationaalisesti. Pelkkä mielen toimintaan perustuva distinktio relaatioiden ja essentian välillä ei riittäisi Scotuksen mukaan siihen, että persoonat voisivat todella erota toisistaan.¹²⁹ Tuomas Akvinolaisen trinitaarisessa teologiassa esimerkiksi termit *paternitas* ja *spiratio activa* erosivat merkitykseltään (*ratio*), vaikka ne signifioivat samaa, jakamatonta Jumalaa. Scotuksen mukaan Akvinolaisella ei voisi tässä tapauksessa olla mitään rationaalista perustetta kieltää lausetta ”*Paternitas est spiratio activa*”, jonka hän kuitenkin

¹²⁵ Cross 1999, 66.

¹²⁶ Cross 2005, 185.

¹²⁷ Cross 2005, 188–189.

¹²⁸ Cross 1999, 67.

¹²⁹ Gelber 1974, 77–78.

kielsi. Scotus itse ajatteli, että Jumalassa relaatiot eivät olleet äärettömiä, kun niitä käsiteltiin erillään Jumalan essentiasta. Siksi esimerkiksi *paternitas* ja *spiratio activa* erottuivat toisistaan relaatioina, vaikka ne olivatkin Jumalan essentian äärettömyyden tähden identtisiä suhteessa Jumalan essentiaan.¹³⁰

Vaikka Scotus löysi myöhemmissä teoksissaan joitain uusia argumentteja relaatioteorian puolesta, hän säilytti kuitenkin koko uransa ajan kantansa, että kummankaan teorian kannattajilla ei ollut ratkaisevia argumentteja oman teoriansa paremmuudesta. Siksi kysymys piti ratkaista auktoriteettien opetuksen perusteella. Siitä huolimatta on ilmeistä, että Scotuksen kanta kysymykseen muuttui huomattavasti *Ordinatio* -version ensimmäisen ja kolmannen kirjan kirjoittamisen välillä. Ensimmäisessä kirjassa Scotus yritti nimenomaan esittää, miten Raamattua ja kirkkoisia voitaisiin lukea siten, että relaatioteorian kannattaminen ei ole välttämätöntä.¹³¹

2.7. Johtopäätöksiä

Scotus suhtautui vanhetessaan yhä epäilevämmiin nuorempana suosimaansa kantaan, että kolminaisuudessa Jumalan persoonien konstituutio perustuisi persoonien erilaisiin emanaatioihin. Scotus ei siksi fransiskaanteologina sovi ongelmattomasti Friedmanin malliin kahdesta trinitaarisen teologian traditiosta myöhäiskeskiajalla. Friedman korostaa uskoakseni emanaatiokonstituutioteorian asemaa Scotuksen trinitaarisessa teologiassa Scotuksen merkittävyyden tähden. Kahden tradition teorian kannalta olisi ongelmallista, jos niin merkittävä fransiskaani kuin Scotus ei näyttäytyisikään osana fransiskaanista traditiota.

On mielenkiintoista, että Scotus esittää *Ordinatio* -version ensimmäisessä kirjassa, että relaatioita ja emanaatioita ei ole syytä pitää reaalisesti erillisinä asioina. Mikäli tätä voitaisiin pitää Scotuksen varsinaisena kantana, ei kysymys emanaatio- ja relaatiokonstituution ensisijaisuudesta välttämättä olisikaan Scotuksen teologiassa erityisen relevantti. *Ordinatio* -version ensimmäinen kirja ei kuitenkaan Williamsin mukaan todennäköisesti edusta kaikissa kysymyksissä Scotuksen lopullista kantaa.¹³²

¹³⁰ Gelber 1974, 87–88.

¹³¹ Cross 1999, 66; Cross 2005, 201.

¹³² Cross 2005, 190; Williams 2003, 9.

3. Ihmisen kognitiiviset kyvyt, Jumala ja kolminaisuusoppi Ockhamin ajattelussa

Ennen Ockhamin trinitaarisen teologian tarkempaa erittelyä käsittelen kysymystä siitä, millä epistemologisilla edellytyksillä Jumalan tunteminen on Ockhamin käsityksen mukaan mahdollista ihmiselle. Etenkin vanhemmalle tutkimukselle on ollut tyypillistä leimata Ockham skeptikoksi ja pitää häntä 1200-luvulla saavutetun uskon ja järjen välisen harmonian tuhoajana. Monet tunnetut katoliset keskiajan aatehistorioitsijat ovat pitäneet Tuomas Akvinolaisen muotoilemaa teologian ja filosofian synteesiä keskiajan intellektuaalisen historian huipentumana. Heidän mukaansa tämän synteessin rappeutuminen on ollut aluillaan jo Scotuksella ja Ockhamin ajattelussa teologian ja filosofian hedelmällinen vuorovaikutus on muuttunut käytännössä olemattomaksi.¹³³

Yksikään keskiajan filosofeista, Ockham mukaan lukien, ei epäillyt antiikin skeptikkokoulujen tavoin ihmisen mahdollisuutta saavuttaa varmaa tietoa maailmasta.¹³⁴ Keskiaikaisessa keskustelussa ihmisen kyvystä ymmärtää Jumalaa luonnollisella järjellä esiintyi sen sijaan toisistaan jyrkemmin poikkeavia kantoja. Ockhamin käsitys luonnollisen teologian mahdollisuuksista onkin huomattavasti vaatimattomampi kuin esimerkiksi Anselm Canterburläisellä tai Tuomas Akvinolaisella. Ockham ei kuitenkaan pitänyt luonnollista teologiaa kokonaisuudessaan mahdottomana.

Uudemmassa tutkimuksessa käsitys Ockhamista erityisen skeptisenä ajattelijana on kuitenkin tullut kyseenalaistetuksi.¹³⁵ Ockhamin ajattelua leimaa jyrkkä erottelu ilmoitetun teologian totuuksien ja luonnollisen järjen johtopäätösten välillä. Ockhamin epistemologia sinällään ei kuitenkaan ole skeptistä. Päinvastoin Ockham pitää varman tiedon saavuttamista mahdollisena useilla tieteen aloilla, joihin teologia ei kuitenkaan varsinaisesti lukeudu.¹³⁶ Ockhamin teologiassa luonnollisen järjen rooliksi jäi tavallisesti kirkon dogmien selittämisen sijaan niiden terminologinen selventäminen.¹³⁷ Ockhamia ei missään nimessä voi kuitenkaan pitää skeptikkona siinä merkityksessä, että hän olisi epäillyt kirkon dogmien totuusarvoa. Sen sijaan hän suhtautui hyvin skeptisesti luonnollisen järjen kykyyn ymmärtää ilmoitetun teologian dogmeja.

¹³³ Esimerkkejä tällaisesta lähestymistavasta ovat Gilson 1955 ja Knowles 1962.

¹³⁴ Boylard 2009, 1.

¹³⁵ Katso esimerkiksi Adams 1987, 588–601.

¹³⁶ McGrade 1999, 291.

¹³⁷ Leff 1975, 412.

Ockhamin käsityksen mukaan varmaa tietoa voi saavuttaa pääasiassa kahdella eri tavalla: intuitiivisen kognition, eli luotettavien aistihavaintojen, ja loogisesti pätevän päättelyn avulla.¹³⁸ Kolminaisuusoppi sisältää ongelmia molempien tiedon hankkimisen tapojen kannalta. Maallisen elämän aikana ihmiset eivät voi Ockhamin mukaan saada intuitiivista kognitiota Jumalan essentiasta eivätkä tuntea Jumalaa yhtenä ja kolmena.¹³⁹ Logiikan kannalta kolminaisuus on puolestaan ainutlaatuinen tapaus. Niinpä luotuun maailmaan soveltuvien päättelysääntöjen soveltaminen kolminaisuuden mysteeriin johtaa ongelmiin.

Tässä luvussa käsittelen ensin Ockhamin käsitystä Jumalan olemassaolon todistamisen mahdollisuudesta. Jatkan esittelemällä Ockhamin teoriaa aistihavainnoista ja tämän teorian historiallista taustaa. Vertaan Ockhamin teoriaa erityisesti Tuomas Akvinolaisen teoriaan. Sen jälkeen käsittelen intuitiiviseen kognitioon läheisesti liittyvää kysymystä Jumalan kolminaisuuden todistamisen mahdollisuudesta maallisen ja taivaallisen elämän näkökulmasta. Lopuksi keskityn tarkemmin ongelmiin, joita kolminaisuusoppi Ockhamin mukaan sisältää logiikan kannalta.

3.1. Ockham Jumalan olemassaolon todistettavuudesta

Ockhamin mukaan suurinta osa kristillisistä dogmeista ei voinut todistaa varmasti (*evidenter*) luonnollisessa teologiassa. Ockham ajatteli, että Jumalan olemassaolo ensimmäisenä syynä voitiin todistaa varmasti. Sen sijaan kysymys Jumalan ykseydestä jäi tällaisen todistuksen ulkopuolelle.¹⁴⁰

Ockhamin mukaan hänen edeltäjiensä kaikki argumentit yhden Jumalan olemassaolosta sisälsivät osia, jotka voitiin tosiasiasa hyväksyä vain uskon perusteella.¹⁴¹ Ockham ei käsitellyt Jumalan olemassaolon todistamiseen liittyviä ongelmia missään teoksessaan tyhjentävästi. Todennäköisesti hän on lykännyt aihee-

¹³⁸ Chang 2010, 95–96; Adams 1987, 962.

¹³⁹ Chang 2010, 150; Ockham, *Ord.* I, d. 2, q. 9; OTh II, 313–314: ”Praeterea, omnis res cognita in se aut cognoscitur intuitive aut abstracte, igitur si essentia divina in se cognoscitur aut cognoscitur a nobis intuitive aut abstracte. Non intuitive, manifestum est, quia illa est beatifica, quae ex puris naturalibus non est possibilis nobis. Nec abstracte, quia, sicut declaratum est in Prologo, nulla res potest cognosci abstracte in se a nobis ex puris naturalibus nisi ipsa praecognoscatur intuitive.”

¹⁴⁰ Brown 1990, xliii, xlv. Myöhäiskeskiajan filosofiassa johtopäätös, joka tiedettiin *evidenter*, piti olla johdettu pätevän päättelyn avulla premisseistä, jotka nekin tiedettiin *evidenter*. Ockham ei kuitenkaan käytä Jumalan olemassaolon todistamista käsitellessään termiä *demonstratio* täysin johdonmukaisesti. Esimerkiksi teoksen *Quodlibeta septem* ensimmäisessä kysymyksessä *demonstratio* näyttää viittaavan todennäköiseen argumenttiin, ei *evidenter* tietoa tuottavaan syllogistiseen päätelmään. Chang 2010, 164.

¹⁴¹ Ockham, *Quodl.* I, q. 1; OTh IX, 3: ”Haec propositio ‘Deus est’ non est per se nota, quia multi dubitant de ea; nec potest probari ex per se notis, quia in omni ratione accipietur aliquod dubium vel creditum.”

seen tarkempaa paneutumista keskeneräiseksi jääneeseen Aristoteleen *Physica* -teoksen kommentaariin.¹⁴²

Suuri osa Ockhamin Scotuksen todistusta vastaan esittämästä kritiikistä perustuu myöhäiskeskiajan filosofiassa yleisesti hyväksyttyyn aristoteeliseen periaatteeseen aktuaalisen äärettömyyden mahdottomuudesta. Aristoteleen mukaan äärettömyys oli mahdollista vain potentiaalisesti. Esimerkiksi mikä tahansa jana oli mahdollista jakaa aina yhä pienempiin osiin. Sen sijaan äärettömän monen reaalisien olion aktuaalista ja yhtäaikaista olemassaoloa pidettiin mahdottomana.¹⁴³ Adamsin mukaan on todennäköistä, että myös Ockham hyväksyi tämän periaatteen.¹⁴⁴ Joka tapauksessa on selvää, että hän vetosi argumenteissaan usein asioiden yhtäaikaisen aktuaalisen äärettömyyden mahdottomuuteen.¹⁴⁵

Ockham ei hyväksynyt Scotuksen jumalatodistuksen keskeistä premissiä, että aksidentaaliset syy-seuraussuhdesarjat ovat välttämättä riippuvaisia yhdestä tai useammasta essentiaalisesta sarjasta. Ockhamin mukaan aksidentaalinen sarja voi rakentua siten, että yksi sarjan jäsenistä on toisen aiheuttama, toinen kolmannen ja niin edelleen *ad infinitum*. Tällöin mikään sarjan jäsenistä eikä sarja kokonaisuudessa olisi itsensä syy. Siksi luonnollisen järjen kannalta ei ole olemassa välttämättömiä perusteita olettaa, että tällaisen aksidentaalisen sarjan pitäisi olla jonkin sen ulkopuolisen asian, kuten essentiaalisen sarjan, aiheuttama.¹⁴⁶ On tärkeää huomata, että tällainen aksidentaalinen sarja ei edellyttäisi sarjan jäsenten samanaikaista olemassaoloa. Scotuksen argumentin kannalta oli keskeistä, että essentiaaliset sarjat eivät voineet olla äärettömiä, ja kaikki aksidentaaliset sarjat olivat riippuvaisia jonkin essentiaalisen sarjan olemassaolosta. Ockham pyrki siis kritiikillään osoittamaan jälkimmäisen premissin epätodeksi. Jos äärettömän pitkä aksidentaalinen sarja voisi rakentua Ockhamin osoittamalla tavalla, ei sen täytyisi olla riippuvainen essentiaalisesta sarjasta.

Ockhamin mukaan ensimmäisen syyn olemassaolo voidaan todistaa suu-remmalla varmuudella, jos tarkastellaan aiheuttavien syiden (*causae efficientes*) sijaan säilyttäviä syitä (*causae conservantes*). Ockhamin metafyyminen lähtökohta

¹⁴² Goddu 1999, 165.

¹⁴³ Murdoch 1982, 567.

¹⁴⁴ Adams 1987, 162. Adamsin mukaan myös Scotus piti tällaista asiointilaa mahdottomana. Adams 1987, 222.

¹⁴⁵ Katso esimerkiksi Ockham, *Quodl.* III, q. 1; OTh IX, 203: "Sed habere potentiam producendi infinita simul est habere potentiam infinitam; sed talem non habet Deus, quia hoc includit contradictionem."

¹⁴⁶ Adams 1987, 969. Myöhäiskeskiajan filosofiassa periaate, että mikään ei voi olla oman olemassaolonsa syy, oli yleisesti hyväksytty.

on, että kaiken todella aiheutetun on oltava myös jonkin todella säilyttämää, jotta se voi säilyä olemassa olevana.¹⁴⁷ Lisäksi Ockham tukeutui hänen elinaikanaan yleisesti hyväksyttyyn periaatteeseen, että syyt ja seuraukset ovat yhtäaikaista. Tämän periaatteen perusteella Ockham esitti, että oli asialla *x* yksi tai useampi säilyttäjä, on niiden kaikkien oltava olemassa yhtäaikaista *x*:n kanssa. Tämä on aksidentaalisten säilyttäjien sarjojen ja aksidentaalisten aiheuttajien sarjojen keskeinen ero. Toisin kuin aksidentaalisessa aiheuttajien sarjassa, aksidentaalisessa säilyttäjien sarjassa ääretön regressio johtaisi äärettömän monen asian yhtäaikaista olemassaoloon. Ockham pyrki siksi osoittamaan, että säilyttäjien sarjan ulkopuolella on oltava äärettömän regression välttämiseksi jokin aiheuttamaton säilyttäjä, joka ei aiheuttamattomuutensa perusteella tarvitse itse säilyttäjää. Tällä argumentilla ei voinut kuitenkaan todistaa, että aiheuttamattomia säilyttäjiä olisi vain yksi.¹⁴⁸

Ockham käsitteli useimpien skolastikkojen tavoin Anselm Canterburläisen tunnettua argumenttia Jumalan olemassaolosta. Anselmin mukaan täydellisin kuviteltavissa oleva olio on todella olemassa, koska on täydellisempää olla olemassa reaalisesti, kuin olla olemassa vain mielensisäisenä käsitteenä.¹⁴⁹ Ockhamin mukaan luonnollisen järjen avulla voitiin kyllä todistaa, että on olemassa ainakin yksi olio, jota täydellisempää oliota ei ole olemassa. Ellei näin olisi, päädyttäisiin yhä täydellisempien olioiden sarjassa äärettömään regressioon. Sen sijaan luonnollisen järjen kannalta on mahdotonta tietää, onko tällaisia olioita yksi vai useampia ja olisiko loogisesti mahdollista, että olisi olemassa vielä täydellisempi olio.¹⁵⁰

Ockham ajatteli vielä *Sentenssikommentaaria* kirjoittaessaan, että ensimmäisen olion ykseyden puolesta voitiin luonnollisessa teologiassa esittää melko vakuuttavia argumentteja. Myöhemmin teoksessaan *Quodlibeta septem* hän alkoi suhtautua yhä skeptisemmin mahdollisuuteen todistaa Jumalan ykseys luonnollisen järjen avulla.¹⁵¹ Toisaalta myös päinvastainen väite: ”Jumalan ykseyttä ei voida varmasti todistaa” on Ockhamin mukaan mahdoton todistaa varmasti. Jumalan

¹⁴⁷ Ockham, *QPA*, q. 136; *Oph* VI, 767: ”Quia quidquid realiter producitur ab aliquo, realiter vel ab aliquo conservatur, quamdiu manet in esse reali – manifestum est. Sed ille effectus producitur – certum est; igitur ab aliquo conservatur, quamdiu manet.” On syytä huomata, että Scotus ei metafysiikassa erotellut säilyttämistä ja aiheuttamista Ockhamin tavoin. Ockhamin Scotuksen vastainen kritiikki perustuu siis metafysiisiin lähtöolettamuksiin, joita Scotus ei olisi hyväksynyt. Cross 1999, 162.

¹⁴⁸ Adams 1987, 970–972.

¹⁴⁹ Aiheesta tarkemmin esimerkiksi Williams 2007, 5.

¹⁵⁰ Adams 1987, 972–973.

¹⁵¹ Chang 2010, 164–165.

ykseys hyväksytään siis ainoastaan uskon varassa. Luonnollinen järki ei voi yksin tulla kysymyksessä mihinkään varmaan tulokseen.¹⁵²

3.2. Inhimillinen kognitio myöhäiskeskiajalla

Myöhäiskeskiajalla käytiin kiivasta väittelyä siitä, millaisten kognitiivisten mekanismien avulla mielen ulkopuoliset objektit tulevat mielelle ymmärrettäviksi. Augustinuksen uusplatonismista vaikutteita saanut jumalalliseen valaistumiseen (*illumination*) perustunut epistemologia jäi latinankielisessä lännessä syrjään Aristoteleen tuotannon tullessa kasvavassa määrin tunnetuksi 1100-luvulta lähtien. Esimerkiksi Tuomas Akvinolainen tulkitsi Augustinukselle tärkeän illuminaation inhimillisen intellektin luonnolliseksi ominaisuudeksi.¹⁵³ Etenkin Aristoteleen *De anima* -teoksen latinankielisen käännöksen nopea leviäminen johti 1200-luvulla kognitiivisten teorioiden nopeaan kehitykseen. Suosituksi tuli Aristoteleen käsitys, että kaikki inhimillinen tieto perustuu viime kädessä aistihavaintoihin.¹⁵⁴

Ockhamin pyrki teoriassaan aistihavainnoista ennen kaikkea välttämään eräitä aikaisempiin aistihavaintoja selittäviin teorioihin liittyneitä ongelmia. Siksi ennen Ockhamin teorian esittelyä on välttämätöntä tutustua Ockhamia varhaisempaan keskusteluun. Kuvaan aluksi Tuomas Akvinolaisen teoriaa aistihavainnoista niiltä osin kuin Ockhamin teorian ymmärtämisen kannalta on tarpeellista.¹⁵⁵ Lopuksi esittelen lyhyesti Akvinolaisen teoriaan kohdistettua aikalaiskritiikkiä.

Tuomas Akvinolaisen teoria kognitiosta perustuu arabialaisten kommentoijien tulkintaan Aristoteleen metafysiikasta. Teorian kannalta Aristoteleen tekemä jaottelu aineen (*materia*) ja muodon (*forma*) välillä on keskeinen. Arabialaisen tulkintatradition mukaan aine itsessään ei ole aktuaalista eikä ymmärrettävää. Siksi onnistunut aistihavainto edellyttää, että havaittavan objektin muoto (*forma*) välittyy ihmisen intellektiin.¹⁵⁶

Keskeinen kysymys Akvinolaisen teoriassa kognitiosta on, miten ihmisen aineeton intellekti voi havaita ja käsittää aineellisia objekteja. Akvinolaisen mu-

¹⁵² Ockham, *Quodl.* I, q. 1; OTh IX, 3: “Et tamen haec negativa ‘unitas Dei sic accepti non potest evidententer probari’ non potest demonstrative probari, quia non potest demonstrari quod unitas Dei non possit evidententer probari nisi solvendo rationes in contrarium.”

¹⁵³ Chang 2010, 97, 101. Lähes kaikki Aristoteleen säilyneet teokset olivat saatavilla latinankielisinä käännöksinä 1200-luvun puoleen väliin mennessä. Aiheesta tarkemmin esim. Knowles 1962, 185–192.

¹⁵⁴ Friedman 2010, 77.

¹⁵⁵ Pasnaun mukaan juuri Akvinolainen esitti kattavimman skolastisen teorian kognitiosta. Akvinolaisen teoria on ennen kaikkea synteesi Aristoteleen, hänen arabialaisten kommentoijien ja Akvinolaista edeltäneiden skolastikkojen kognitiota käsitelleistä kirjoituksista. Pasnau 1997, 11–12.

¹⁵⁶ Adams 1987, 496.

kaan ihminen käsittää havaitsemansa objektin muodon (*forma*) eräänlaisten representaatioiden kautta, joita hän nimittää latinan termillä *species*. Nämä representaatiot jaettiin myöhäiskeskiajalla useampaan ryhmään. Ensimmäinen *species* on objektin itsensä synnyttämä. Toinen *species*, jota kutsuttiin nimellä *species in medio*, oli puolestaan ensimmäisen synnyttämä ja kulkeutui havaitsijalle jotain väliainetta (*medium*) kuten ilmaa pitkin. Havaitsijan intellektissä olevaa muotoa (*species*) kutsuttiin nimellä *species intelligibilis* ja havaitsijan aisteissa olevaa muotoa (*species*) nimellä *species sensibilis*.¹⁵⁷ Teorian mukaan havaittavan objektin muoto (*species*) välittyi havainnoijalle väliainetta (*medium*) pitkin niin, että väliaine ei tullut osalliseksi havaittavan objektin aksidentaalisista ominaisuuksista.¹⁵⁸ Esimerkiksi ihmisen havaitseman omenan punaisuus ja pyöreys välittyi ihmisen aisteille ilmaa pitkin siten, että ilma itsessään ei muuttunut punaiseksi eikä pyöreäksi.

Akvinolainen erotteli toisistaan aisteihin perustuvan kognition ja intellektuaalisen kognition. Aisteihin perustuvan kognition avulla ihminen käsittää havaitsemansa olion yksilölliset ominaisuudet. Intellektuaalinen kognitio puolestaan abstrahoi yksilöolioista niiden universaaliset muodon.¹⁵⁹ Aistittava muoto (*species sensibilis*) oli Akvinolaisen teoriassa aistikognition välttämätön edellytys mutta ei sen varsinainen kohde. Aistikognitio edellytti, että imaginaation kyky (*phantasia*) muodosti aistien vastaanottamasta aistittavasta muodosta (*species sensibilis*) eräänlaisen imaginaation kuvan (*phantasma*), joka säilyi imaginaatiossa (*phantasia*). Havaitsija pystyi halutessaan palauttamaan tämän kuvan mieleensä.¹⁶⁰

Akvinolainen ajatteli useimpien skolastikkojen tavoin, että ihmisen intellekti jakautui aktiiviseen ja passiiviseen osaan. Aktiivisen intellektin (*intellectus agens*) tehtävä oli abstrahoida havaitun asian universaalinen muoto partikulaarista imaginaation kuvasta (*phantasma*). Seuraavaksi aktiivinen intellekti aktivoi passiivisen eli mahdollisen intellektin (*intellectum possibile*), jonka seurauksena varsinainen intellektuaalinen kognitio tapahtui. Aktiivisen intellektin tehtävä oli siis tehdä imaginaation kuvista (*phantasmata*) immateriaalisia ja ymmärrettäviä. Aktiivisen intellektin ansiosta vain potentiaalisesti ymmärrettävät imaginaation

¹⁵⁷ Pasnau 1997, 14–15.

¹⁵⁸ Stump 1999, 170–171.

¹⁵⁹ Pasnau 1997, 12–13.

¹⁶⁰ Tutkimuskirjallisuudessa on esitetty erilaisia teorioita siitä, mikä oli imaginaation (*phantasia*) tarkka tehtävä keskiaikaisissa teorioissa aistihavainnoista. Stumpin mukaan on joka tapauksessa selvää, että Akvinolaisen teoriassa kaikki ihmisen kognitiivinen toiminta perustuu imaginaation kuviin (*phantasmata*). Stump 1999, 171–172.

kuvat (*phantasmata*) tulivat aktuaalisesti ymmärrettäviksi mahdolliselle intellektille, joka oli passiivinen kyky. Onnistuneen havainnon seurauksena havaitun objektin muodon (*forma*) ymmärrettävä osa (*species intelligibilis*) tuli ihmisen intellektiin. Akvinolaisen mukaan intellekti voi sisältää useita muotoja samanaikaisesti. Intellektissä on aina oman muotonsa lisäksi sen objektin muoto, jota intellekti ajattelee.¹⁶¹

Akvinolaisen teorian keskeinen metafyyminen lähtökohta, että aine (*materia*) itsessään ei ole aktuaalista eikä ymmärrettävää, tuli ennen pitkää kyseenalaistetuksi. Sekä Scotus että Ockham hylkäsivät käsityksen aineesta puhtaana potentiaalisuutena. Tämän seurauksena teorian ongelmat alkoivat tulla pian ilmeisiksi. Yksi ongelmista liittyi yksilöolioiden ymmärtämiseen. Aristoteleen mukaan juuri aine yksilöi samaan lajiin kuuluvat oliot.¹⁶² Esimerkiksi ihmiset jakavat saman ihmisyyden muodon mutta erottuvat toisistaan aineen perusteella. Siksi Akvinolaisen teorian avulla oli hyvin vaikea selittää, miten ihminen voisi ymmärtää havaitsemansa oliot yksilöinä, eikä vain tietyn lajin (*species*) edustajina. Olihan teorian lähtökohta, että havainnoija käsittää havaitsemansa samaan lajiin kuuluvat oliot juuri niiden yhteisen muodon (*forma*) perusteella.¹⁶³

Akvinolaisen teorian toinen ongelma oli sen monimutkaisuus. Se perustui oletukselle lukuisista reaalisesti erillisistä kognitiivisista prosesseista, joiden empiirinen havainnointi osoittautui erittäin vaikeaksi tai mahdottomaksi.¹⁶⁴ Lisäksi Ockham kritisoi Akvinolaisen teoriaa ja sen variaatioita erityisesti siitä, että niiden avulla oli vaikea erottaa toisistaan itse aistihavaintoa ja aistihavainnon myöhempää muistelemista. Ockham itse ajatteli, että hänen teoriansa oli juuri näkemisen ja muistamisen erottamisen kannalta ylivoimainen.¹⁶⁵

3.3. Ockhamin teoria intuitiivisesta kognitiosta

Myös Ockhamin epistemologiassa inhimillisen tiedon varsinainen perusta on selvästi luodussa maailmassa ylikuonnollisen illuminaation sijaan.¹⁶⁶ Ockhamin mukaan aistihavainnot selittyivät parhaiten teorialla intuitiivisesta kognitiosta (*notitia*

¹⁶¹ Pasnau 1997, 13, 128.

¹⁶² Aristoteles, Metafysiikka 1034a 5–8; Aristoteles, Teokset VI, 124.

¹⁶³ Adams 1987, 496, 646.

¹⁶⁴ Adams 1987, 496.

¹⁶⁵ Stump 1999, 183. Kargerin mukaan erottelu intuitiivisen ja abstraktiivisen kognition välillä mahdollistaa Ockhamin ajattelussa muistamisen erottamisen havaitsemisesta. Jos esimerkiksi havainnoija näkee ulkona puun, hän saa puusta intuitiivisen kognition. Myöhemmin hän voi palauttaa puun mieleensä. Tätä mieleen palautuksen aktia Ockham kutsuu abstraktiiviseksi kognitioksi. Abstraktiivinen kognitio edellyttää siis aina varhaisempaa intuitiivista kognitiota. Karger 1999, 207.

¹⁶⁶ Chang 2010, 126.

intuitiva), jonka Ockham omaksui muun muassa Scotuksen, Petrus Auriolin (n. 1280–1322) ja Henrik Gentiläisen kirjoituksista.¹⁶⁷ Ockham ajatteli, että inhimillinen kognitio oli mahdollista selittää ilman oletusta erillisistä muodoista (*species*) väliaineessa tai havainnoijassa.¹⁶⁸ Ockhamin teoria oli radikaali, koska valtaosa hänen edeltäjistään oli pitänyt aistittavien ja ymmärrettävien muotojen (*species sensibiles et intelligibiles*) siirtymistä havainnoitavasta objektista havainnoijaan välttämättömänä.¹⁶⁹ Keskeinen osa Ockhamin teoriaa oli, että havainnoitava objekti saattoi vaikuttaa ihmisen aistielimiin ja intellektiin välimatkan päästä ilman fysikaalista välittäjää.¹⁷⁰

Esimerkiksi Scotus oli teoksissaan tarkastellut intuitiivisen kognition mahdollisuutta muodostamatta yhtenäistä teoriaa siitä.¹⁷¹ Ockham systematisoi ja radikalisoi Scotuksen teorian intuitiivisesta kognitiosta ja selitti aistihavaintojen toiminnan kokonaan ilman ymmärrettäviä ja havaittavia muotoja. Ockham piti kognitiivista teoriaansa varhaisempia teorioita parempana ennen kaikkea oman teoriasa yksinkertaisuuden tähden. Ockhamille tärkeä filosofisten teorioiden arviointikriteeri oli, miten paljon reaalisia metafyyysisiä entiteettejä teorit joutuivat oletamaan. Teoria oli Ockhamin mukaan sitä parempi, mitä vähemmän entiteettejä se edellytti. Tämä tiedon ekonomiaperiaate tuli myöhemmin tunnetuksi Ockhamin partaveitsenä.¹⁷² Koska aistihavainto oli mahdollista selittää myös ilman oletusta muodosta (*species*), joka siirtyy fyysisesti havaittavasta kohteesta havaittajan aistielimiin ja intellektiin, oli tällaisista muodoista syytä luopua kokonaan.¹⁷³ Lisäksi Ockham ajatteli, että introspektio ei tukenut oletusta ymmärrettävien tai havaittavien muotojen olemassaolosta.¹⁷⁴

Toisin kuin Tuomas Akvinolainen Ockham ei selitä yksityiskohtaisesti prosesseja, joita havainnon syntymiseen liittyy. Ockham nimittäin kielsi kokonaan

¹⁶⁷ Chang 2010, 119.

¹⁶⁸ Pasnau 1997, 161–162.

¹⁶⁹ Stump 1999, 168.

¹⁷⁰ Pasnau 1997, 162–163.

¹⁷¹ Chang 2010, 119.

¹⁷² Ockham käyttää teoksissaan erilaisia muotoiluja tästä periaatteesta. Katso esimerkiksi Ockham, *Ord.* I, prol., q. 1; OTh I, 74: "...pluralitas non est ponenda sine necessitate" ja Ockham, *Ord.* I, d. 30, q. 1; OTh IV, 290: "...nihil debet poni sine ratione assignata nisi sit per se notum vel per experientiam scitum vel per auctoritatem Scripturae Sacrae probatum." Periaate yhdistetään tavallisesti Ockhamin nimeen, vaikka se suinkaan ole hänen keksimänsä; esimerkiksi Aristoteles ja Scotus vetosivat erilaisiin versioihin periaatteesta. Ockham kuitenkin käytti partaveistä edeltäjiään systemaattisemmin ja monessa tapauksessa radikaalimmin. Aiheesta tarkemmin Adams 1987, 156–162.

¹⁷³ Stump 1999, 182.

¹⁷⁴ Ockham, *Rep.* II, q. 13; OTh V, 268: "...nullus videt speciem intuitive; igitur experientia non inducit ad hoc."

useimpien Akvinolaisen postuloimien prosessien olemassaolon.¹⁷⁵ Aistihavainnon selittämiseen ei Ockhamin mukaan tarvittu mitään muita entiteettejä kuin havainnoija ja riittävän lähellä havainnoijaa oleva havainnon kohde. Näillä edellytyksillä havainto tapahtui välittömästi ja täysin automaattisesti. Juuri tätä välitöntä suhdetta havainnoijan ja havaittavan välillä Ockham kutsui intuitiiviseksi kognitioksi. Ockham ajatteli kuitenkin Akvinolaisen tavoin, että aistihavainnossa ihmisen intellekti on passiivinen ja havainnoitava objekti aktiivinen periaate.¹⁷⁶ Ockhamin määritelmän mukaan intuitiivisen kognition perusteella on mahdollista saavuttaa varmaa (*evidens*) tietoa siitä, onko havainnoitu objekti olemassa vai ei.¹⁷⁷

Ockham tarkasteli teoksissaan myös Jumalan mahdollisuutta aiheuttaa ihmisessä intuitiivinen kognitio ei-eksistovasta objektista rajoittamattoman valtansa (*potentia Dei absoluta*) perusteella. Modernissa tutkimuksessa ei ole saavutettu yksimielisyyttä siitä, mikä oli Ockhamin lopullinen kanta tähän kysymykseen. Kaikissa luonnollisissa tapauksissa intuitiivinen kognitio koskee kuitenkin havainnoijalle läsnä olevia ja olemassa olevia objekteja ja antaa luotettavaa tietoa havainnoinnin kohteista.¹⁷⁸ Kaiken kaikkiaan Ockhamin teoria aistihavainnoista on hyvin pelkistetty. Se vakuuttaa, että intuitiivinen kognitio tuottaa ihmisille luotettavaa tietoa ympäröivästä maailmasta mutta ei selitä juuri lainkaan, miten intuitiivinen kognitio tekee maailman ihmisjärjelle ymmärrettäväksi.¹⁷⁹

3.4. Jumala, intuitiivinen kognitio ja inhimilliset käsitteet

Ockhamin teologiassa teoria intuitiivisesta kognitiosta liittyy läheisesti kysymykseen siitä, mitä ihminen voi tietää Jumalasta luonnollisen järjen perusteella. Käsitellessään kysymystä Jumalan kolminaisuuden todistamisen mahdollisuudesta teoksessaan *Quodlibeta septem* Ockham erottelee toisistaan vakiintuneen skolastisen tavan mukaisesti maanpäällistä ja taivaallista elämää elävät ihmiset.¹⁸⁰ Ensimmäisestä ryhmästä Ockham puhuu matkalaisina (*viatores*) ja heidän teologian

¹⁷⁵ Havaittavasta objektista havaintopaikalle siirtyvien muotojen (*species*) lisäksi Ockham kielsi intellektin jaottelun aktiiviseen ja passiiviseen osaan. Ockhamin mukaan yksi, jakamaton intellekti riitti selittämään ihmisen ymmärryksen. Aiheesta tarkemmin Maurer 1999, 467–468.

¹⁷⁶ Stump 1999, 184, 192.

¹⁷⁷ Ockham, *Ord.* I, prol., q. 1; *OTH* I, 31: “...quia notitia intuitiva rei est talis notitia virtute cuius potest sciri utrum res sit vel non...”

¹⁷⁸ Kysymys ei-eksistovien objekteihin kohdistuvasta intuitiivisesta kognitiosta on yksi Ockham-tutkimuksen kiistellyimmistä. Aihe ei kuitenkaan liity suoraan Ockhamin trinitaariseen teologiaan enkä siksi paneudu siihen tässä tarkemmin. Aiheesta tarkemmin esimerkiksi Chang 2010, 135–147 ja Karger 1999.

¹⁷⁹ Stump 1999, 194–195.

¹⁸⁰ Myös esimerkiksi Tuomas Akvinolainen oli erottanut toisistaan *scientia nostra* -teologian ja sen varman tiedon, joka Jumalalla ja pyhillä oli teologiaa käsittelevistä lauseista. Akvinolaisen mukaan *scientia nostra* saattoi olla analogisen luonteensa perusteella tiedettä alisteisessa mielessä pyhien teologiaan verrattuna. Chang 2010, 151–152.

harjoituksestaan matkalaisten tai yksinkertaisesti meidän teologianamme (*theologia viatorum* tai *theologia nostra*). Toisen ryhmän muodostavat pyhät (*beatorum*), jotka pystyvät yliluonnollisella tavalla katselemaan Jumalaa suoraan (*visio Dei beatifica*) – siis Ockhamin terminologialla saavuttamaan intuitiivisen kognition Jumalan essentiasta.¹⁸¹ Ockhamin teorian ymmärtämiseksi on tärkeää huomata, että hän käsittelee sekä *viatores*- että *beatorum*-teologiaa luonnollisen teologian näkökulmasta. Toisin kuin Jumalan ilmoitusta ja ihmisen uskon aktia edellyttävässä ilmoitetussa teologiassa, on *viatores*- ja *beatorum*-teologiassa kyse siitä, mitä ihminen voi tietää Jumalasta omien kognitiivisten kykyjensä, siis aistihavaintojen ja loogisen päättelyn, avulla. Niinpä *viatores*- ja *beatorum*-teologian keskeisin ero on, että ensimmäisessä tapauksessa nämä havainnot ovat luonnollisia ja jälkimmäisessä yliluonnollisia. Tämän takia *viatores*-teologiassa Jumalan tuntemus jää huomattavasti rajallisemmaksi kuin *beatorum*-teologiassa.

Skolastikkojen käsityksen mukaan aistihavainnon seurauksena ihmisen intellektissä syntyi käsite (*conceptum*), joka vastasi havaitun asian olemusta.¹⁸² *Theologia viatores* ja *theologia beatorum* -jaottelun kannalta tämä merkitsi Ockhamille sitä, että vain pyhät saattoivat intuitiivisen kognitionsa avulla muodostaa Jumalasta oikean (*proprius*) ja yksinkertaisen (*simplex*) käsitteen.¹⁸³ Ockham ajatteli kuitenkin Scotuksen tavoin, että matkalaiset saattoivat käyttää yksinkertaista olemisen käsitettä (*esse*) univookkisesti sekä Jumalasta että luoduista olioista.¹⁸⁴ *Esse* ei kuitenkaan Ockhamin ajattelussa voinut olla yhtä täydellinen käsite Jumalalle kuin pyhien yliluonnollinen käsite, koska sitä voitiin käyttää kaikista olemassa olevista olioista. Pyhien oikeaa (*proprius*) käsitettä käytettiin sen sijaan vain ja ainoastaan Jumalasta.¹⁸⁵

3.5. Teologian tieteellisyys ja kolminaisuusoppi

Ockhamin *Sentenssikommentaarin* laaja prologi käsittelee myöhäiskeskiajalla keskeisenä pidettyä kysymystä teologian tieteellisyydestä. Ockham käsittää tieteen Aristoteleelta periytyneessä merkityksessä: tiede koostuu sarjasta syllogismeja, jotka muodostuvat välttämättömistä premisseistä ja siten välttämättömistä joh-

¹⁸¹ Chang 2010, 153.

¹⁸² Friedman 2010, 77.

¹⁸³ Ockham, *Quodl.* II, q. 3; OTh IX, 118: “Secundo dico quod aliqui articuli quos nunc formamus de facto in via, possunt demonstrari a beato per conceptum simplicem et proprium, quem habet beatus de Deo”. Käsite on Ockhamille *proprius* silloin, kun se soveltuu vain yhteen asiaan ja *simplex*, kun se ei pidä sisällään useampia käsitteitä. Chang 2010, 169.

¹⁸⁴ Chang 2010, 168.

¹⁸⁵ Palaan Ockhamin käsitykseen Jumalaan soveltuvista käsitteistä luvussa 5.2.

topäätöksistä. Premissien on lisäksi oltava johtopäätöksiä varmemmin tiedettyjä ja edeltää niitä loogisesti, ja johtopäätösten on oltava epäiltävissä (*dubitabilis*).¹⁸⁶ Kun Ockham pohtii, onko teologiaa mahdollista harjoittaa tieteellisesti, haluaa hän siis selvittää, voivatko ihmiset saavuttaa varmaa tietoa Jumalasta muuten kuin ilmoituksen ja uskon kautta. Tämän kysymyksen kannalta erottelu matkalaisten (*viatores*) ja pyhien (*beatorum*) välillä on keskeinen.

Ockham ajatteli, että *viatores*-teologia ei voinut olla tiedettä (*scientia*) sanan varsinaisessa merkityksessä. *Viatores*-teologian syllogismien olisi pitänyt vakuuttaa kaikki järkevät pakanat, mikäli ne olisivat perustaneet välttämättömiin premissiin. Lisäksi Ockhamin mukaan ei ollut mahdollista, että tieteen evidenssinä olisivat uskon varassa hyväksytyt propositiot, jotka määritelmänsä mukaisesti eivät ole tiedettyjä vaan uskottuja. Toisaalta *viatores*-teologia lähestyy tiedettä metodinsa ansiosta, vaikka sen premissit hyväksytäänkin uskon varassa. Yksi tieteen välttämätön edellytys Ockhamille on, että se hyödyntää argumentaatiossaan logiikkaa. Siksi teologia voi kehittyä kristillisten dogmien ymmärtämisessä loogisen rakenteensa ansiosta siitä huolimatta, että dogmit itsessään vastaanotetaan uskonlauseiden (*credibilia*) eikä välttämättömien totuuksien muodossa.¹⁸⁷

Ockham ajatteli *beatorum*-teologian täyttävän Aristoteleen tieteelle asettamat ehdot paremmin. Siinä voitiin nimittäin intuitiivisen kognition avulla muodostaa Jumalaa käsitteleviä propositioita, joiden termien olemassaoloa ja todellisuutta ei voinut kyseenalaistaa. *Beatorum*-teologia ei perustunut siis niinkään syllogistiseen päättelyyn vaan välittömämpään tietoon, joka oli vastaanotettu yli-luonnollisella tavalla. Pyhillä oli Jumalan essentiasta saadun intuitiivisen kognition perusteella oikea ja yksinkertainen käsite Jumalasta. Siksi monet *viatores*-teologian propositiot, kuten ”Jumala on hyvä” ja ”yhdessä Jumalassa on kolme persoonaa”, näyttäytyivät heille kyseenalaistamattomina totuuksina. Tämä selittyi ennen kaikkea Ockhamin radikaalilla Jumalan yksinkertaisuuden korostuksella. Ockhamin mukaan pyhät eivät voisi kyseenalaistaa tällaisten propositioiden totuusarvoa, koska subjekti ja predikaatti ovat niissä reaalisesti yhtä.¹⁸⁸ Ockham tarkoittaa tällä, että Jumalan essentiasta saadun intuitiivisen kognition avulla ihminen oppii välittömästi tuntemaan Jumalan siinä määrin kuin luodulle oliolle on mahdollista. Tämän intuitiivisen kognition jälkeen sekä Jumalaa koskevat syllogistiset päätelmät että uutta tietoa tuottavat intuitiiviset kognitiot edellyttäisivät

¹⁸⁶ Chang 2010, 96.

¹⁸⁷ Chang 2010, 189–191.

¹⁸⁸ Adams 1987, 963–964.

Jumalassa olevan jotain metafyyisistä rakenteellisuutta, jonka Ockham ehdottomasti kielsi.¹⁸⁹

Ockham korostaa usein *Sentenssikommentaarissa*, että on teologisia totuuksia, joita pyhätkään eivät voi todistaa. Tällä hän tarkoittaa kuitenkin sitä, että pyhät tietävät nämä totuudet jollain välittömämmällä tavalla.¹⁹⁰ Ockhamin mukaan ei silti ole varmaa, että pyhät tunsivat kaikki kristilliset dogmit kokonaisuudessaan epäilemättöminä (*evidens*) totuuksina. Pyhät eivät välttämättä tiedä esimerkiksi Kristuksen historiassa tapahtunutta inkarnaatiota pelkän Jumalan essenttiasta saadun intuitiivisen kognition perusteella.¹⁹¹ Ockhamin teoriassa *viatores*- ja *beatorum*-teologian ero on siis pikemmin metodissa kuin itse sisällössä. Ockham toteaaakin *Quodlibeta septem* -teoksessa, että matkalaiset ja pyhät tuntevat esimerkiksi opin Jumalan kolminaisuudesta identtisenä, numeerisesti samana totuutena.¹⁹² Tosin pyhät tuntevat sen intuitiivisen kognition perusteella epäilemättömän varmana (*evidens*) totuutena, kun taas matkalaiset hyväksyvät väitteen Jumalan kolminaisuudesta uskon varassa (siis *inevidens*). Numeerisesti yksi totuus ei voi Ockhamin mukaan olla samanaikaisesti epäilemätön (*evidens*) ja epäiltävissä oleva (*inevidens*). Se voi kuitenkin olla epäilemätön yhdelle subjektille samalla kun se on epäiltävissä toiselle.¹⁹³

Kuten aiemmin on todettu, voivat pyhät siis muodostaa intuitiivisen kognition perusteella Jumalasta yksinkertaisen käsitteen (Jumala¹), jonka muodostaminen on matkalaisille tässä elämässä mahdotonta. Matkalaisten käsite Jumalasta (Jumala²) koostuu puolestaan useammista yksinkertaisista käsitteistä. Tämän takia pyhät voivat Ockhamin mukaan todistaa joitain *viatores*-teologian propositioita, joiden todistaminen on matkalaisille tässä elämässä mahdotonta. Ockhamin mukaan pyhien todistus matkalaisten Jumalan (Jumala²) kolminaisuudesta olisi seuraavanlainen. ”Jumala¹ on yksi ja kolme; Jumala¹ on Jumala²; siis Jumala² on yksi ja kolme.”. Ockham tarkoittaa tällä, että Jumalan kolminaisuus on todistettavissa oleva asia, vaikka sen todistaminen ei olekaan mahdollista maanpäällistä elämää

¹⁸⁹ Jumalan kolme toisistaan reaalisesti erottuvaa persoonaa muodostavat poikkeuksen tähän sääntöön. Tarkastelen kysymystä persoonien distinktion suhteesta Jumalan essentian yksinkertaisuuteen etenkin luvuissa 4 ja 5.

¹⁹⁰ Adams 1987, 965–966.

¹⁹¹ Chang 2010, 153–154.

¹⁹² Ockham, *Quodl.* V, q. 3; OTh IX, 488: “Ideo dico quod eadem propositio non solum specie sed numero potest esse credita a viatore et evidenter sciri a beato.”

¹⁹³ Ockham, *Quodl.* V, q. 3; OTh IX, 490: “...dico quod eadem veritas non est simul et semel evidens et inevidens uni et eidem, sed bene potest eadem veritas esse inevidens uni et evidens alteri.”

eläville ihmisille.¹⁹⁴ Pyhien teologiassa mitään tällaista syllogismia ei tarvittaisi, koska pyhät tietävät Jumalan kolminaisuuden jo kyseenalaistamattomasti intuitiivisen kognitionsa perusteella. Toisin sanoen Jumalan kolminaisuus sisältyy implisiittisesti pyhien käsitteeseen Jumalasta (Jumala¹).

On kuitenkin syytä ottaa huomioon, että pyhien oletettu kyky todistaa *viatores*-teologian propositionia ei varsinaisesti lisää *viatores*-teologian episteemistä varmuutta. Koko *beatorum*-teologian olemassaolo hyväksytään maanpäällisen elämän aikana vain ja ainoastaan uskon perusteella. Lisäksi maallista elämää elävien ihmisten olisi joka tapauksessa mahdotonta jakaa pyhien intuitiivista kognitiota Jumalan essenttiasta ilman Jumalan aiheuttamaa ihmettä. Miksi Ockham siis ylipäänsä erottelee toisistaan matkalaisten ja pyhien teologian? Changin mukaan Ockhamin todellinen motiivi tälle erottelulle on *viatores*-teologian tieteellisyyden tukeminen. Vaikka teologia ei voi Ockhamille olla tiedettä sanan varsinaisessa merkityksessä ennen kuin sen harjoittajat saavuttavat taivaassa intuitiivisen kognition Jumalan essenttiasta, on *theologia beatorum*-teorian tarkoitus osoittaa, että matkalaisten teologian propositionille on mahdollista esittää epäilemättömän varmaa evidenssiä – mutta vasta tulevassa elämässä. Näin ollen matkalaisten teologia saa puolittaisen tieteen aseman loogisen metodinsa ansiosta siitä huolimatta, että se ei todellisten tieteiden tavoin tuota epäilemättömän varmaa tietoa.¹⁹⁵

3.6. Kolminaisuusoppi ja logiikka

Ockham käsitteli myöhäiskeskiajalla suosittua, Jumalan essentian ja persoonien väliseen yhtäläisyyteen liittyntä loogista ongelmaa muun muassa teoksessaan *Summa logicae*. Ongelma ilmaistiin usein seuraavan muodollisesti pätevän syllogismin¹⁹⁶ muodossa: ”Kaikki jumalallinen essentia on Isä; Poika on jumalallinen essentia; siis Poika on Isä.” Useimmat 1300-luvulla kirjoittaneet teologit kiinnittivät huomiota syllogismiin, koska sen johtopäätös oli ilmeisen virheellinen tosista premisseistä huolimatta.¹⁹⁷ Ockham esittelee *Summa logicae* -teoksessa myös muita trinitaariseen teologiaan liittyviä loogisesti ongelmallisia syllogismeja.

¹⁹⁴ Chang 2010, 155.

¹⁹⁵ Chang 2010, 155.

¹⁹⁶ Kyseistä syllogismia kutsuttiin keskiajalla nimellä Barbara. Barbara-syllogismi on muotoa: ”Kaikki B on C; kaikki A on B; siis kaikki A on C.”

¹⁹⁷ Knuuttila 2007, 69. Katso esimerkiksi Ockham, *SL* III-2, c. 4; *Oph* I, 371: ”...’omnis essentia divina est Pater; Filius est essentia divina; igitur Filius est Pater’...”

Esimerkiksi persoonien relaatioiden looginen tarkastelu johti samankaltaisiin ongelmiin.¹⁹⁸

Tällaiset syllogismit herättivät monissa teologeissa epäilyksiä aristoteelisen logiikan pätevyydestä uskon totuuksien tarkastelussa.¹⁹⁹ Eräät Ockhamin seuraajat, etenkin Robert Holkot (kuoli 1349), tulivat siihen tulokseen, että aristoteelinen logiikka ei ylipäänsä soveltunut uskonnollisten dogmien tarkasteluun. Uskon totuuksia varten piti heidän mukaansa kehittää erillinen uskon logiikka (*logica fidei*), jonka avulla voitaisiin välttää ongelmia, joihin kolminaisuuden looginen tarkastelu johti.²⁰⁰ Ockham itse ei kuitenkaan pitänyt tällaista ratkaisua perusteltuna.

Ockham turvautui ongelman perusratkaisussa Scotuksen teoriaan formaalisesta distinktiosta. Formaalisen distinktion määritelmän mukaan mikäli jokin olemassa oleva asia A on reaalisesti identtinen kahden tai useamman olemassa olevan, toisistaan erillisen asian B, C,... kanssa, vallitsee A:n ja näiden muiden asioiden välillä formaalinen distinktio. Ockham piti teoriaa formaalisesta distinktiosta filosofisesti ongelmallisena ja ajatteli, että luodussa maailmassa mitkään kaksi asiaa eivät ole formaalisesti erillisiä toisistaan. Jumalan essentia on kuitenkin identtinen samanaikaisesti Isän, Pojan ja Pyhän Hengen kanssa näiden kolmen Jumalan persoonan ollessa toisistaan reaalisesti erillisiä. Formaalisen distinktion määritelmän perusteella Jumalan essentia on siis formaalisesti erillinen Jumalan persoonasta. Tämä johti Ockhamin mukaan siihen, että tavalliset logiikan säännöt eivät päde Jumalan persoonien ja essentian yhtäläisyyttä ja erillisyyttä käsitteleviin syllogismeihin.²⁰¹ Ockhamin ajatus oli, että Aristoteleen muotoilema logiikka ei voinut ottaa huomioon formaalisen distinktion olemassaolon mahdollisuutta, koska kaikki oikea tieto formaalisesti toisistaan erillisistä asioista perustuu Jumalan ilmoitukseen. Scotus oli tosin esittänyt myös lukuisien luotujen asioiden olevan toisistaan formaalisesti erillisiä. Ockham kuitenkin katsoi tällaisen opetuksen perustuvan vakaviin filosofisiin väärinkäsityksiin.²⁰²

Formaalinen distinktio jää siis Ockhamin ajattelussa hyvin marginaaliseen asemaan. Hän toteaa eksplisiittisesti, että formaalinen distinktio on yhteensopimaton eräiden logiikan perustavien sääntöjen kanssa. Esimerkkinä voidaan mainita

¹⁹⁸ Ockham, *SL* III-4, c. 11; *Oph* I, 821: "Similiter hic est fallacia accidentis, propter similem regulam 'haec spiratio est paternitas; haec spiratio est filiatio; ergo filiatio est paternitas'." Adams 1987, 491.

¹⁹⁹ Adams 1987, 490.

²⁰⁰ Funkenstein 1986, 150.

²⁰¹ Adams 1987, 491.

²⁰² Ockhamin formaalista distinktiota vastaan esittämästä filosofisesta kritiikistä enemmän luvussa 4.2.

dici de omni ja *dici de nullo* -päätelysäännöt²⁰³, joita myöhäiskeskiajalla pidettiin yleisesti pätevinä. Tosin *Centiloquium*-nimisen anonyymien logiikkaa käsitelleen teoksen kirjoittaja ehdotti näistä säännöistä luopumista kokonaan sen perusteella, että ne johtivat trinitaariseen teologiaan liittyvissä syllogismeissa virheellisiin johtopäätöksiin. Olihan aristoteelisen logiikan keskeinen idea, että tietyt argumentit ovat päteviä muotonsa puolesta siitä huolimatta, mitä kategoremaattisia termejä niihin asetetaan.²⁰⁴

Ockham katsoi, että *dici de omni* ja *dici de nullo* -sääntöjen hylkääminen ei ollut logiikassa tarpeen. *Dici de omni* ja *dici de nullo* -sääntöjen käyttö edellytti Ockhamin mukaan, että termit joihin niitä sovelletaan, eivät ole identtisiä reaalisesti erillisten asioiden kanssa. Siksi nämä säännöt eivät olleet kolminaisuusoppia käsittelevien syllogismien kannalta relevantteja. Adams kritisoi Ockhamin ratkaisua siitä, että se asettaa ehtoja niille kategoremaattisille termeille, joita muodollisesti pätevään syllogismiin on luvallista asettaa. Tällaisen ratkaisun jälkeen logiikka ei käsittele enää Aristoteleen mallin mukaisesti vain ja ainoastaan argumenttien muotoa vaan jossain määrin myös niiden sisältöä.²⁰⁵

²⁰³ *Dici de omni*: ”Jokainen A on N1, N2 on A; siis N2 on N1.” *Dici de nullo*: ”Mikään N1 ei ole N3, tämä A on N1; siis tämä A ei ole N3.”

²⁰⁴ Adams 1987, 491–492. Ockhamin jaottelussa kaikki termit ovat kategoremaattisia tai synkategoremaattisia. Kategoremaattiset termit, esimerkiksi ”hevonen” ja ”valkoinen”, voivat signifioida asioita yksin. Synkategoremaattiset termit, esimerkiksi ”ei” ja ”jokainen”, signifioivat asioita vain osana lausetta. Panaccio 1999, 55.

²⁰⁵ Adams 1987, 492.

4. Ockhamin ontologia ja trinitaarinen teologia

Tässä luvussa esittelen ensin Ockhamin nominalistista ontologiaa yleisesti. Sen jälkeen keskityn tarkemmin eräisiin mielenkiintoisiin poikkeustapauksiin Ockhamin ontologiassa: Ockham hyväksyy joitain ontologisia entiteettejä ainoastaan sen takia, että trinitaarinen teologia edellyttää näiden entiteettien olemassaoloa. Tämä osoittaa osaltaan teologian tärkeän merkityksen Ockhamin ajattelulle siitä huolimatta, että Ockhamin ajattelun varsinaisena keskuksena voidaan pitää ontologiaa.²⁰⁶

4.1. Universaalit, kategoriat ja Ockhamin nominalistinen ontologia

Ockham muistetaan filosofian historiassa ennen kaikkea nominalistisesta ontologiastaan. Ockham ei ollut ensimmäinen nominalisti keskiajalla. Esimerkiksi Petrus Abelard oli pitänyt universaalikäsitteitä pelkkinä sanoina (*nomina*) noin 200 vuotta ennen Ockhamia.²⁰⁷ Ockham lienee kuitenkin keskiajan nominalisteista tunnetuin. Vaikka Ockhamin filosofiaa on myöhemmin pidetty usein hyvin radikaalina ja monella tavalla aikaisemmasta traditiosta poikkeavana, Ockham itse ei ajatellut poikkeavansa ontologiassa Aristoteleen ja kirkkoisien opetuksesta. Vastustajiaan Ockham kutsui usein latinan termillä *moderni*, ”modernit”. Tällä hän halusi korostaa, että heidän teoriansa olivat antiikin auktoriteettien opetuksen vastaisia.²⁰⁸ Tutkimuskirjallisuudessa Ockhamia on kutsuttu nominalistiksi kahdessa toisistaan riippumattomassa merkityksessä. Ensimmäinen merkitys liittyy keskiajalla käytyyn laajaan kiistaan universaalikäsitteiden ontologisesta statuksesta ja toinen Ockhamin käsitykseen Aristoteleen kategorioista.²⁰⁹ Käsittelen ensin Ockhamin käsitystä universaalikäsitteistä kuten ihmisyyttä (*humanitas*). Millaisen roolin Ockham antaa universaalikäsitteille nominalistisessa ontologiassaan?

Valtaosa Ockhamia edeltäneistä skolastikoista ajatteli, että universaalit sisältyivät yksilöolioihin osana niiden metafysisistä rakennetta. Skolastikkojen enemmistö ei pitänyt varteenotettavana Platonin ideaoppia eikä muita realistisia teorioita, joissa universaalikäsitteet olivat olemassa erillään partikulaarisista oli-

²⁰⁶ Ontologiasta Ockhamin filosofian keskuksena katso esimerkiksi Adams 1987, 3.

²⁰⁷ King 2004, 65.

²⁰⁸ Katso esimerkiksi Ockham, *SL* I, c. 44; *OPh* I, 132: ”Et quia communiter ponitur a modernis quod quaelibet quantitas est quaedam res distincta realiter et totaliter a substantia et qualitate – Primo autem volo ostendere quod ista opinio est contra mentem Aristotelis.”

²⁰⁹ Spade 1999, 100.

oista.²¹⁰ Ockhamin mukaan universaalikäsitteet eivät olleet itsessään reaalisia asioita (*res*) vaan nimiä (*nomina*), jotka viittaavat useaan yksilöolioon samanaikaisesti. Esimerkiksi *Summa logicae* -teoksessa Ockham vastusti voimakkaasti metafyyksistä realismia, jonka mukaan partikulaariset termit (esimerkiksi Sokrates) signifioivat partikulaarisia olioita, kun taas universaaliset termit (esimerkiksi ihmisyyss) signifioivat ontologisesti itsenäisiä universaaleja. Ockham oli vakuuttunut, ettei termin ”ihmisyyss” (*humanitas*) ymmärtäminen edellyttänyt minkään erillisen ihmisen idean tuntemusta. Sen avulla vain eroteltiin toisistaan ne yksilöoliot, jotka ovat ihmisiä ja ne, jotka eivät ole.²¹¹ Ockhamin mukaan mikään reaalinen asia ei voinut olla universaalinen siinä mielessä kuin hänen edeltäjänsä olivat esittäneet.²¹² Ockhamin mukaan termien moninaisuudesta päätelty asioiden moninaisuus johtaa filosofiassa vakaviin ongelmiin.²¹³

Ockhamin mukaan universaalikäsitteet olivat käsitteinä (*concepta*) singulaarisia aivan kuten partikulaariset käsitteetkin. Universaalisia ne olivat vain siinä mielessä, että ne voitiin predikoida useista yksilöolioista. Ockhamin käsitys universaaleista hänen kypsän kautensa teoksissa *Quodlibeta septem* ja *Summa logicae* oli, että universaalinen käsite oli vain monen singulaarisen entiteetin ajattelemista samanaikaisesti.²¹⁴

Ockham ei päätenyt nominalismiin Ockhamin partaveitsen perusteella. Sen sijaan hän piti edeltäjiensä teorioita universaaleista epäjohdonmukaisina. Ockham esitti kirjoituksissaan lukuisia argumentteja metafyyksistä realismia vastaan. Hän pyrki ennen kaikkea osoittamaan realististen teorioiden sisäisen ristiriitaisuuden ja kuvaamaan absurdeja seurauksia, joihin realistiset teoriat johtivat. Ockham yritti muun muassa osoittaa, että hänen vastustajiensa teoriat johtaisivat välttämättä samanaikaisesti olemassa olevien reaalisten asioiden (*res*) aktuaaliseen äärettömyyteen.²¹⁵

Toisessa merkityksessä Ockhamia on kutsuttu nominalistiksi, koska hänen mukaansa Aristoteleen kymmenestä kategoriasta vain substanssi (*substantia*) ja

²¹⁰ Adams 1987, 13.

²¹¹ Loux 1974, 2–3.

²¹² Ockham, *Ord.* I, d. 2, q. 7; *OT* II, 248–249: “...nulla res extra animam, nec per se nec per aliquid additum, reale vel rationis, nec qualitercumque consideratur vel intelligatur, est universalis...”

²¹³ Ockham, *SL* I, c. 51; *OP* I, 171: ”Secunda radix est multiplicare entia secundum multitudinem terminorum, et quod quilibet terminus habet quid rei; quod tamen abusivum est et a veritate maxime abducens.”

²¹⁴ Nuorempana Ockham oli kannattanut universaalikäsitteiden suhteen niin sanottua fictum-teoriaa. Tämän teorian mukaan universaalikäsitteet eksistoivat ajatusten kohteina, vaikka niillä ei ole reaalista eksistenssiä. Spade 2011, 13.

²¹⁵ Spade 2011, 13; Adams 1987, 162; Spade 1999, 103.

kvaliteetti (*qualitas*) sisälsivät reaalisia asioita (*res*).²¹⁶ Kaikki partikulaariset kvaliteetit (*qualitas*) eivät kuitenkaan olleet Ockhamin mukaan reaalisia asioita (*res*). Esimerkiksi kaarevuuden ja suoruuden kvaliteetteja ei ollut tarpeen pitää reaalisesti erillisinä niistä substansseista, joissa niitä havaittiin. Kaarevuus ja suoruus voitiin selittää substanssin osien liikkeellä ilman substanssista reaalisesti erillisiä kaarevuuksia tai suoruuksia. Sen sijaan esimerkiksi valkoisuuden (*albedo*) ja mustuuden (*nigredo*) kvaliteetteja ei voinut selittää substanssin osien liikkeellä. Siksi Ockham ajatteli, että ne olivat substansseista reaalisesti erillisiä asioita.²¹⁷ Ockhamin määritelmä reaalisesta distinktiosta oli, että kahden toisistaan reaalisesti erillisen asian piti voida olla olemassa toisistaan riippumatta.²¹⁸

Ockhamin mukaan kolminaisuusoppi edellytti kuitenkin reaalisia asioita (*res*) relaation kategoriassa. Keskityn aluksi siihen, mitä Ockham sanoo Aristoteleen kategorioista luonnollisen järjen perusteella.²¹⁹ Lopuksi käsittelen Ockhamin käsitystä relaation kategoriasta kolminaisuusopin näkökulmasta.

Valtaosa Ockhamin aikalaisista tulkitsi Aristoteleen kategorioita siten, että oli olemassa ainakin kymmenen perustavasti erilaista asioiden luokkaa. Näiden luokkien ajateltiin eksistoivan jollain tavalla partikulaarisissa asioissa.²²⁰ Ockhamin tulkinta Aristoteleen kategorioista poikkesi huomattavasti aikaisemmasta skolastisesta traditiosta. Hänen mukaansa kategorioiden tarkoitus ei ollut luokitella asioita (*res*) vaan termejä (*terminus*). Kun yksittäisestä substanssista esitetään mahdollisimman yleisiä kysymyksiä, päädytään lopulta kymmeneen kaikkein yleisimpään kysymykseen, joiden avulla kaikki olemassa olevat substanssit voi-

²¹⁶ Spade 1999, 100. Poikkeuksista relaation kategoriassa lisää alempana.

²¹⁷ Ockham, *SL* I, c. 55; *Oph* I, 180–181: "Sunt autem quaedam in genere qualitatis quae important res distinctas a substantia, ita quod illa res non est substantia, sicut sunt 'albedo' et 'nigredo', 'color', 'scientia', 'lux' et huiusmodi. Quaedam autem sunt quae alias res a praedictis qualitativis et substantia non important, cuiusmodi sunt 'figura', 'curvitas', 'rectitudo', 'densitas', 'raritas' et huiusmodi. – Sed talia praedicabilia 'curvum', 'rectum' propter solum motum localem possunt de eodem verificari successive – et propter hoc curvitas et rectitudo non important alias res a rebus rectis et curvis. – Sed non sic est de albedine et nigredine, de calore et frigore et huiusmodi; non enim per hoc solum quod aliquid vel partes alicuius moventur localiter fit aliquid calidum vel frigidum, et ideo omnia talia important res distinctas a substantia." Spaden mukaan todennäköisin syy sille, että Ockham sallii ylipäänsä ontologiassaan kvaliteetteja (*qualitas*), jotka ovat reaalisesti erillisiä substansseistaan, on pyrkimys säilyttää transsubstantaatio-oppi käsitettävänä. Transsubstantaatio-opin kannalta on välttämätöntä, että leivän ja viinin aistittavat kvaliteetit (*qualitas*) ovat reaalisesti erillisiä niiden substansseista. Adams puolestaan uskoo, että tällaisissa tulkinnoissa heijastetaan myöhempiä väittelyitä perusteettomasti Ockhamin aikaan. En referoi keskustelua tässä tarkemmin, koska se ei liity suoraan Ockhamin trinitaariseen teologiaan. Aiheesta tarkemmin esimerkiksi Adams 1987, 277–285 ja Spade 1999, 106.

²¹⁸ Ockham, *Ord.* I, d. 2, q. 4; *OTh* II, 115: "...omnis res prior alia re realiter distincta ab illa potest esse sine ea..."

²¹⁹ Ockham käsittelee kirjoituksissaan relaation kategoriaa laajasti pelkän luonnollisen järjen näkökulmasta. Katso esimerkiksi kvestio "Utrum consonum sit naturali rationi quod quaelibet res creata sit absoluta ita quod nulla sit relatio extra animam". Ockham, *Quodl.* VI, q. 15; *OTh* IX, 636–639.

²²⁰ Adams 1987, 143.

daan määritellä täysin kattavasti.²²¹ Ockhamille kategoriat ilmaisivat siis kaikki kymmenen tapaa, joilla yksilöolioiden essentiaaliset ja kontingentit ominaisuudet voitiin käsittää.²²² Ockham pyrki osoittamaan, että monet hänen edeltäjänsä olivat erehtyneet väittäessään kaikkien kategorioiden sisältävän reaalisia olioita.²²³ Lisäksi Ockham halusi välttää ontologiaa, jossa kategoriat itsessään muodostuvat pieniksi asioiksi (*parvae res*), jotka ovat ontologisesti itsenäisiä kategorioiden sisältämistä asioista.²²⁴

Käsitellessään relaatioiden ontologista statusta *Sentenssikommentaarin Ordinatio*-versiossa Ockham näkee paljon vaivaa osoittaakseen Scotuksen käsityksen aiheesta virheelliseksi. Scotuksen mukaan osa relaatioista oli substansseista erillisiä reaalisia asioita (*res*).²²⁵ Ockham pyrki kuitenkin osoittamaan, että Scotuksen kanta ei ollut johdonmukainen. Jos on mahdollista, että jotkin asiat ovat keskenään samanlaisia ilman niistä reaalisesti erillistä samanlaisuuden relaatiota, on turhaa olettaa tällaisten relaatioiden olemassaoloa missään muussakaan tapauksessa.²²⁶

Esittelen kaksi argumenttia, joilla Ockham vastusti Scotuksen teoriaa relaatioista. Ockham pyrki molemmilla argumenteilla osoittamaan, että Scotuksen teoria johtaisi äärettömän monen asian (*res*) samanaikaiseen olemassaoloon. Ensimmäisessä argumentissa Ockham käyttää esimerkkinä aurinkoa, joka lämmittää maassa olevaa puupalaa. Koska aineellinen kappale oli Ockhamin ja Scotuksen hyväksymän aristoteelisen periaatteen mukaan jaettavissa äärettömän moneen osaan, syntyisi auringon paistaessa sekä aurinkoon että puupalaan äärettömän paljon relaatioita – eli uusia reaalisia asioita.²²⁷ Toiseksi Ockham toteaa, että jos relaatio kahden absoluuttisen asian (*res*) välillä olisi itsessään olemassa oleva asia

²²¹ Loux 1974 8–9.

²²² Leff 1975, 196.

²²³ Adams 1987, 143.

²²⁴ Ockham, *Quodl.* V, q. 22; OTh IX, 569: "...quibus tamen non correspondent decem parvae res distinctae secundum imaginationem modernorum, quae imaginatio falsa est et impossibilis, sicut alias ostendetur."

²²⁵ Adams 1987, 217–218.

²²⁶ Ockham, *Ord.* I, d. 30, q. 1; OTh IV, 292: "...tunc frustra poneretur similitudo esse alia res si sine tali re alia, aliqua possunt esse similia..."

²²⁷ Ockham, *Quodl.* VI, q. 12; OTh IX, 631: "...quia si causalitas esset talis res parva, tunc quodlibet agens creatum, quandocumque agit, necessario mutaretur ad unam rem positivam; et ita quandocumque sol calefaceret ista inferiora, oportet quod recipiat tot res novas quot res calefacit; et tunc si sol calefaciat lignum, cum in ligno sint infinitae partes calefactae, infinitae tales res reciperentur in sole." On huomattava, että vaikka Aristoteleen mukaan aineellinen kappale on periaatteessa jaettavissa äärettömän moneen osaan, ei se tarkoita että kaikki kappaleet käytännössä koostuisivat äärettömän monesta osasta. Ockham ottaa tämän kuitenkin aiheen käsittelyssä huomioon. Keskustelun yksityiskohtainen referointi ei ole tässä mahdollista. Aiheesta tarkemmin Adams, 1987, 234–237.

(*res*), pitäisi sen suhde näihin kahteen absoluuttiseen asiaan selittää toisella relaatiolla. Tämä johtaisi äärettömään regressioon ja siten äärettömän monen toisistaan erillisen asian olemassaoloon kaikissa absoluuttisissa asioissa.²²⁸

4.2. Ockhamin formaalisen distinktion kritiikki

Scotuksen filosofiassa ja trinitaarisessa teologiassa oli niin sanotuilla formaalisilla distinktioilla (*distinctio formalis a parte rei*) keskeinen rooli. Scotuksen mukaan kaksi asiaa ovat toisistaan formaalisesti erillisiä kun ne ovat reaalisesti identtisiä mutta voidaan silti määritellä erillään toisistaan.²²⁹

Ockham piti formaalista distinktiota luonnollisen järjen kannalta täysin kestämättömänä ideana. Ockhamin lähtöoletus oli, että kaikki ristiriitaiset väitteet ovat yhtä ristiriitaisia.²³⁰ Oletetaan, että kaksi reaalisesti samaa asiaa *a* ja *b* ovat formaalisesti erilliset. Tällöin reaalisesti samasta asiasta esitetyt, keskenään ristiriitaiset, väitteet ”*a* on formaalisesti sama kuin *a*” ja ”*b* ei ole formaalisesti sama kuin *a*” olisivat yhtäaikaaisesti totta. Siten kahden reaalisen asian formaalinen erillisuus ilman niiden reaalista erillisyyttä rikkoisi ristiriidan lakia (*principium contradictionis*) vastaan. Lisäksi formaalisen distinktion salliminen luotua maailmaa koskevissa tapauksissa johtaisi siihen, että reaalisten distinktioiden postuloiminen tulisi metafysiikassa mahdottomaksi. Aina olisi mahdollista, että tarkastellut asiat olisivat vain formaalisesti eivätkä reaalisesti erillisiä.²³¹

Adamsin mukaan keskeisin syy sille, miksi Ockham ei voinut hyväksyä Scotuksen teoriaa formaalisesta distinktiosta, oli Ockhamin lähtökohtaisesti yksinkertaisemmassa ontologisessa järjestelmässä. Ockhamin mukaan muita olioita ei ollut olemassa kuin reaalisia asioita (*res*) ja ajatusolioita eli käsitteitä (*concepta*). Scotus puolestaan salli ontologiassaan näiden lisäksi myös formaliteetteja, jotka olivat reaalisia olioita mutta eivät kuitenkaan reaalisia asioita. Tällaiset oliot

²²⁸ Ockham, *Ord.* I, d. 30, q. 1; OTh IV, 292: ”...quia si distinctio vel diversitas sit res alia ab absolutis, igitur illa diversitas distinguitur ab illo absoluto, et per consequens realiter refertur ad illam rem absolutam, igitur alia relatione. Et per consequens illa relatio secunda est realiter diversa a prima, igitur per aliam relationem est diversa. Et de illa arguo quod illa erit diversa per aliam relationem, et erit processus in infinitum, ita quod in qualibet re erunt res distinctae realiter infinitae, quod est absurdum.”

²²⁹ Cross 1999, 149.

²³⁰ Ockham, *Ord.* I, d. 2, q. 1; OTh II, 15: ”...omnia contradictoria habent aequalem repugnantiam inter se.”

²³¹ Ockham, *Ord.* I, d. 2, q. 1; OTh II, 16: ”...aliquid idem potest vere negari de sapientia divina et vere affirmari de bonitate divina, non obstante reali identitate, propter solam distinctionem formalem, eadem facilitate dicam universaliter quod esse et non-esse verificatur de *a* et *b* propter distinctionem formalem, non obstante quod sint idem realiter; et ita perit omnis via probandi distinctionem vel non-identitatem realem inter quaecumque. Si enim dicas, quod asinus non est rationalis et homo est rationalis, igitur homo et asinus distinguuntur realiter; dicam quod non sequitur, sed sufficit quod distinguantur formaliter.”

saattoivat esimerkiksi toimia reaalisten asioiden yhtenä ontologisena konstituojajana.²³² Lisäksi Scotuksen ontologisessa järjestelmässä formaalinen distinktio oli välttämätön samaan lajiin kuuluvien olioiden yksilöimisen kannalta. Scotuksen mukaan esimerkiksi jokaisen partikulaarisen ihmisen yksilöivä ominaisuus (*haecceitas*) eroaa formaalisesti universaalisesta ihmisyydestä (*humanitas*).²³³ Ockhamin ontologiassa yksilöolioilla on sen sijaan lähtökohtaisesti itsenäinen asema, eikä niiden yksilöimistä tarvitse siten selittää erikseen.²³⁴

4.3. Trinitaarinen teologia ja metafysiikka: reaaliset relaatiot ja formaalinen distinktio

Adamsin mukaan Ockhamin käsitys reaalisten relaatioiden välttämättömyydestä kolminaisuudessa perustui Augustinuksen lisäksi ennen kaikkea Neljännen lateraanikonsiilin opetukseen. Sen mukaan isyys (*paternitas*), poikuus (*filiatio*) ja passiivinen spiraatio (*spiratio passiva*) olivat kolminaisuudessa relatiivisia asioita, jotka olivat samaan aikaan reaalisesti erillisiä toisistaan ja reaalisesti yhtä Jumalan essentian kanssa.²³⁵ 1300-luvun alusta lähtien Neljännen lateraanikonsiilin opetuksen oli ajateltu edellyttävän, että kolminaisuudessa kolme asiaa (*res*) on yksi asia. Jumalan yksinkertaisuuden perusteella nämä kolme asiaa eivät voineet olla mitään aksidensseja. Ne eivät myöskään voineet olla muuttumattomia essentiaalisia attribuutteja, koska kaikki Jumalan attributit kuuluivat yhtä lailla kaikille Jumalan persoonille. Siksi näiden kolmen asian oli oltava ikuisia ja välttämättömiä relaatioita, jotka konstituivat Jumalan kolme persoonaa.²³⁶

On jokseenkin yllättävää, että Ockhamin trinitaarisessa teologiassa Jumalan persoonat erottuvat toisistaan ensisijaisesti jumalallisten relaatioiden perusteella. Friedmanin esittämässä mallissa Jumalan persoonien relaatiokonstituutioteoriaa suosivat etupäässä dominikaanit useimpien fransiskaaniin kannattaessa emanaatiokonstituutioteoriaa.²³⁷ Ockham kannatti kuitenkin fransiskaanina Jumalan persoonien relaatiokonstituutioteoriaa. Lisäksi relaatiokonstituutioteoria on erittäin jännitteinen Ockhamin ontologian kanssa. Kommentoidessaan Aristoteleen kate-

²³² Adams 1987, 47.

²³³ Noone 2003, 121.

²³⁴ Leff 1975, 119.

²³⁵ Adams 1987, 268.

²³⁶ Adams 1987, 999.

²³⁷ Katso esimerkiksi Friedman 2010, 5. Käsittelen Ockhamin käsitystä Jumalan persoonien emanaatiokonstituutioteoriasta tarkemmin luvussa 6.

gorioita Ockham oli tullut siihen tulokseen, että luonnollisen järjen kannalta reaalisia relaatioita ei ollut olemassa.²³⁸

Ockhamin ontologian kannalta ajatus yhdestä reaalista asiasta (*res*), joka oli kolme reaalista asiaa, oli luonnollisen järjen käsityskyvyn ylittävä. Yksi reaalinen asia, joka oli kolme reaalista relaatiota, oli vielä vaikeammin hyväksyttävissä. Luonnolliselle järjelle olisi Ockhamin mukaan ollut jonkin verran helpompaa ajatella kolminaisuudessa, että kolme absoluuttista asiaa on yksi reaalinen asia, kuin että kolme reaalista relaatiota on yksi reaalinen asia. Tämä perustui siihen, että Ockham ajatteli Henrik Gentiläisen tavoin toisiinsa suhteessa olevien asioiden edeltävän loogisesti niiden välisiä relaatioita. Tämän takia relaatiot eivät voineet konstituoida niitä asioita, joiden välille ne postuloitiin.²³⁹ Ockham kuitenkin luopui tästä ja muista filosofisista argumenteista relaatiokonstituutioteoriaa vastaan teologisten auktoriteettien tähden. Toisin sanoen Ockham päätyi Scotuksen tavoin kannattamaan Jumalan persoonien relaatiokonstituutioteoriaa auktoriteettien eikä luonnollisen järjen perusteella.²⁴⁰

Ockhamin kannattama relaatiokonstituutioteoria edellytti siis reaalisten relaatioiden olemassaoloa Jumalassa. Ockham hylkäsi kannan, jonka mukaan Jumalan persoonat olisivat ensisijaisesti joidenkin absoluuttisten ominaisuuksien ja toissijaisesti relaatioiden konstituomia.²⁴¹ Tiedon ekonomiaperiaate sai Ockhamin vastustamaan tätä vaihtoehtoa. Relaatiokonstituutioteoria oli luonnollisen järjen kannalta joka tapauksessa hyvin ongelmallinen. Reaalisista relaatioista erillisten absoluuttisten ominaisuuksien postuloiminen Jumalan yksinkertaiseen essentiaan olisi tehnyt teoriasta entistä vaikeamman hyväksyä. Reaalisista relaatioista Jumalassa ei ollut mahdollista luopua. Kaikkien muiden distinktioiden postuloimisesta Jumalan essentiaan oli kuitenkin viisaampaa pidättäytyä.²⁴²

²³⁸ Ockham, *Ord.* I, d. 30, q. 1; OTh IV, 306: "Ideo dico aliter ad quaestionem quod – quidquid sit de veritate – volens inniti rationi, quantum possibile est homini iudicare ex puris naturalibus pro statu isto, facilius teneret negando omnem talem relationem de genere relationis esse aliam rem – modo exposito prius – quam eius oppositum."

²³⁹ Adams 1987, 1003–1004. Termi "absoluuttinen asia" viittaa tässä reaalisiin olioihin, joita Ockhamin ontologiassa oli vain substanssin ja kvaliteetin kategorioissa. Relaatiot eivät siis Ockhamille normaalitytapauksissa olleet koskaan absoluuttisia asioita.

²⁴⁰ Ockham, *Ord.* I, d. 26, q. 1; OTh IV, 156–157: "...auctoritates Sanctorum videntur expresse ponere relationes in divinis, – non tantum quod aliqui conceptus relativi de personis divinis verificentur, sicut dicimus quod Sortes est similis et quod Sortes est pater vel filius, sed quod est ibi vera paternitas realis et filiatio et quod sunt duae res simplices quarum una non est alia –, ideo tenendo cum eis dico quod personae divinae constituuntur et distinguuntur per relationes originis."

²⁴¹ Ockham, *Ord.* I, d. 26, q. 1; OTh IV, 147: "Tertia est opinio quod personae constituuntur per proprietates absolutas primo, et per relationes quasi ex consequenti vel distinguuntur per illas."

²⁴² Ockham, *Ord.* I, d. 26, q. 1; OTh IV, 157: "...frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora, nec ponenda sunt plura mirabilia quae videntur rationi naturali repugnare, sine auctoritate

Jumalan persoonat eroavat toisistaan Ockhamin mukaan reaalisesti.²⁴³ Ockhamin oli lisäksi selitettävä, miten Jumala voi säilyä essentialtaan yhtenä persoonien reaalisista distinktioista huolimatta. Esiteltyään *Sentenssikommentaarissa* Scotuksen kannan kysymykseen Ockham toteaa hyväksyvänsä Scotuksen ratkaisun: Jumalan persoonat ja persoonien väliset relaatiot eroavat formaalisesti jumalallisesta essentiasta.²⁴⁴

Scotuksen mukaan se, että Jumalan persoonat saattoivat samaan aikaan erota toisistaan reaalisesti ja olla reaalisesti yhtä Jumalan numeerisesti yhden essentian kanssa, perustui Jumalan essentian intensiiviseen äärettömyyteen. Jumalan essentia saattoi äärettömyytensä perusteella olla kokonaisuudessaan Jumalan jokaisessa persoonassa säilyen kuitenkin yhtenä. Tämän seurauksena Jumalan persoonat erosivat formaalisesti Jumalan essentiasta.²⁴⁵ Myös Ockham ajatteli, että Jumalan essentia on numeerisesti yksi siitä huolimatta, että se on kolme toisistaan reaalisesti erillistä persoonaa. Ockham ei kuitenkaan vaikuta liittävän käsitteellisesti tästä seuraavia Jumalan essentian ja persoonien välisiä formaalisia distinktioita Jumalan essentian äärettömyyteen. Ockham ei käsittänyt formaalisia distinktioita Jumalassa samassa merkityksessä kuin Scotus. Jumalan persoonien oli Ockhamin mukaan erottava jollain tavalla Jumalan essentiasta, koska muuten ne olisivat olleet ekspositorisen syllogismin²⁴⁶ perusteella identtisiä toistensa kanssa. Niinpä formaaliset distinktiot Jumalan essentian ja persoonien välillä merkitsivät Ockhamille vain, että Jumalan essentia on kolme persoonaa, mutta jokainen persoona on vain yksi persoona.²⁴⁷

Sen sijaan Ockham kielsi kaikkien formaliteettien (*formalites*) olemassaolon luodussa maailmassa ja Jumalassa. Tämä vaikuttaisi kuitenkin olevan ristiriidassa sen kanssa, että Ockham itse ajatteli Jumalan persoonien eroavan Jumalan essen-

Scripturae vel Sanctorum. Sed ponere talem proprietatem absolutam videtur repugnare rationi naturali, nec habetur expresse in Scriptura vel dictis Sanctorum, igitur etc.”

²⁴³ Ockham, *Ord.* I, d. 3, q. 10; OTh II, 555: ”...sed inter personas divinas est distinctio realis...” Leff 1975, 411 puhuu virheellisesti formaalisesta distinktiosta Jumalan persoonien välillä.

²⁴⁴ Ockham, *Ord.* I, d. 2, q. 11; OTh II, 364: ”Ideo respondeo cum ista opinione, quae videtur mihi probabilior, quod est aliquis modus non-identitatis inter naturam divinam et suppositum. Et potest dici, secundum bonum intellectum, quod distinguuntur formaliter, quamvis non realiter.”

²⁴⁵ Cross 2005, 161, 239–240.

²⁴⁶ Ekspositorinen syllogismi on muotoa: ”A on B; B on C; siis A on C”. Siitä että Isä ja Poika ovat sama asia kuin Jumalan essentia vaikuttaisi siis seuraavan, että Isä ja Poika eivät voi erota toisistaan. Kolminaisuusoppiin liittyvistä loogisista ongelmista tarkemmin luvussa 3.6.

²⁴⁷ Ockham, *SL* II, c. 2; OPh I, 254: ”Et non est aliud dicere quod essentia et persona distinguuntur formaliter, secundum verum intellectum, nisi quod essentia est tres personae et persona non est tres personae.”

tiasta formaalisesti.²⁴⁸ Ockham ratkaisi ongelman esittämällä, että formaalinen distinctio ei edellytä formaliteettien olemassaoloa samoin, kuin rationaaliset ja reaaliset distinctiot edellyttävät käsitteiden (*ens rationis*) ja reaalisten asioiden (*ens realis*) olemassaoloa. Hänen mukaansa Jumalan essentian ja Jumalan persoonien välillä voi olla formaalisia distinctioita siitä huolimatta, että niissä ei ole mitään formaliteetteja. Toisin sanoen formaalinen distinctio sijoittuu ontologisesti rationaalisen ja reaalisen distinctioon välille, vaikka mitään rationaalisten ja reaalisten asioiden välimuotoa ei ole olemassa.²⁴⁹

Ockham ajatteli, että teoriaa formaalisesta distinctiosta ei ollut sen helpompi käsittää kuin Jumalan samanaikaista persoonien kolminaisuutta ja essentian ykseyttä. Formaalinen distinctio ei siis varsinaisesti selittänyt uskon perusteella hyväksyttyä kolminaisuusoppia.²⁵⁰ Ockhamin mukaan pelkän mielen toimintaan perustuva rationaalinen distinctio ei voinut vaikuttaa mitenkään reaalisten asioiden erillisyyteen tai samuuteen.²⁵¹ Jos Jumalan persoonat eroaisivat Jumalan essentiasta vain käsitteellisesti, eivät ne voisi erota toisistaankaan kuin käsitteellisesti.

Toisaalta relaatiokonstituutioteoria edellytti, että persoonat eivät eronneet reaalisesti Jumalan essentiasta.²⁵² Siten Jumalan essentian ja persoonien välille oli mahdotonta postuloida rationaalista tai reaalista distinctiota. Formaalinen distinctio oli ainut jäljelle jäävä vaihtoehto. Reaalinen distinctio epäonnistuisi Jumalan yksinkertaisuuden ja rationaalinen distinctio Jumalan kolminaisuuden säilyttämisessä.

²⁴⁸ Ockham, *Ord.* I, d. 2, q. 11; OTh II, 366: "Primum dubium est an propter distinctionem formalem sit concedendum quod sint plures formalites in divinis. Et videtur quod sic, quia sicut quaecumque sunt distincta realiter sunt plures res, ita quaecumque distinguuntur formaliter sunt plures formalitates. Secundum dubium est, quia non videtur quod talis distinctio sit possibilis, sed quod omnis distinctio sit realis vel rationis. Hoc probatur multipliciter. Primo sic: omnis res est ens reale vel ens rationis; igitur omnis distinctio vel est distinctio realis vel distinctio rationis; igitur essentia divina et relatio vel distinguuntur realiter vel tantum ratione."

²⁴⁹ Ockham, *Ord.* I, d. 2, q. 11; OTh II, 370–371: "...dico quod aliqua est distinctio quae stricte nec est realis nec rationis, sicut quando res distinguitur a ratione. Tamen quantum ad propositum dico quod distinctio realis est duplex: una quae est distinctio rerum; alia est distinctio qua unum, puta *b* non est formaliter *a*, et dicitur distinctio realis quia est ex natura rei, sed primo modo non est realis. Ideo nego istam: consequentiam: omnis res est ens reale vel ens rationis, igitur omnis distinctio vel est realis vel rationis. Est enim distinctio media, quamvis inter ens reale et ens rationis non sit medium."

²⁵⁰ Adams 1987, 1002–1003.

²⁵¹ Ockham, *Ord.* I, d. 2, q. 3; OTh II, 75: "nihil reale potest distingui nec esse idem ratione cum aliquo reali, ita quod sicut distinctio rationis et identitas rationis se habent ad entia rationis, ita differentia realis et identitas realis se habent ad entia realia..."

²⁵² Friedman 2010, 10–11.

4.4. Johtopäätöksiä

Ockham kunnioitti useimpien skolastikkojen tavoin filosofiassaan Aristoteleen auktoriteettia. Hän kuitenkin erosi varhaisemmasta skolastisesta traditiosta käsitellessään kirkon oppeihin liittyviä filosofisia taustaoletuksia. Filosofiassaan Ockham vastusti absoluuttisista asioista erillisiä reaalisia relaatioita ja teoriaa formaalisesta distinktiosta. Siitä huolimatta hän myönsi teologiassaan, että kolminaisuusopin oikeaoppinen ymmärrys edellyttää sekä Jumalan persoonien formaalista erillisyyttä Jumalan essentiasta että reaalisia relaatioita Jumalassa. Toisin sanoen kolminaisuusopissa hyväksytään filosofisesti erittäin ongelmallisia olettamuksia pelkän uskon perusteella, *sola fide*. Freddoso toteaaakin, että Ockham eroaa edeltäjistään teologina siten, että hänen mukaansa osa kristillisistä ilmoitustotuuksista ei vain ylitä luonnollisen järjen käsityskykyä vaan on suorastaan ristiriidassa sen kanssa.²⁵³ Ockham saattoi jopa huomauttaa eksplisiittisesti, että hänen kantansa perustuu premisseihin, joita ei voi hyväksyä pelkän luonnollisen järjen perusteella. Niinpä Aristoteles ei hyväksyisi kyseisiä premissejä eikä niistä seuraavia johtopäätöksiä.²⁵⁴

On mielenkiintoista huomata, että Ockham päätyy kysymyksessä Jumalan persoonien konstituutiosta samankaltaiseen ratkaisuun kuin Scotus. Scotus löysi varhaisemmissa teoksissaan argumentteja emanaatiokonstituutioteorian puolesta mutta katsoi evidenssin olevan riittämätöntä ja päätyi kannattamaan relaatiokonstituutiota teologisiin auktoriteetteihin vedoten. Ockham sen sijaan piti relaatiokonstituutioteoriaa luonnollisen järjen kannalta täysin käsittämättömänä mutta hyväksyi sen silti kirkkoisien ja Raamatun kantana.

²⁵³ Freddoso 1999, 345.

²⁵⁴ Katso esimerkiksi Ockham, *Ord.* I, d. 30, q. 4; *OT* IV, 370: ”Verumtamen Philosophum non moveret, quia ipse negaret omnes minores assumptas, nec possent per rationem probari contra eum.”

5. Jumalan kolminaisuus ja oppi Jumalan yksinkertaisuudesta

Myöhäiskeskiajan trinitaarisen teologian keskeinen pyrkimys oli sovittaa yhteen keskenään jännitteiset opit Jumalan kolminaisuudesta ja yksinkertaisuudesta. Monet 1300-luvun ensimmäisellä puoliskolla vaikuttaneet teologit, Ockham mukaan lukien, korostivat oppia Jumalan yksinkertaisuudesta teologisen analyysin kustannuksella. Friedman toteaa, että metafyyssinen analyysi edellyttää distinktioita tutkittavassa entiteetissä. Kaikkien distinktioiden olemassaolon kieltäminen tutkimuskohteessa tekee yksityiskohtaisen metafyyssisen analyysin mahdottomaksi.²⁵⁵ Ockhamin teologiassa Jumalan yksinkertaisuuden, eli kaiken rakenteellisuuden puutteen, korostaminen johtaakin metafyyssisen analyysin vähenemiseen ja loogisen näkökulman korostumiseen. 1300-luvun ensimmäisellä puoliskolla Ockhamin lisäksi myös monet muut huomattavat teologit kuten Walter Chatton, Robert Holkot ja Gregor Riminiläinen (kuoli 1358) korostivat oppia Jumalan yksinkertaisuudesta edeltäjiään radikaalimmin. He pitivät Jumalan täydellisen yksinkertaisuuden puolustamista yhtenä trinitaarisen teologiansa tärkeimmistä tehtävistä. Koska kaikkia reaalisia distinktioita trinitaarisessa teologiassa haluttiin yhä enemmän välttää, muodostuivat myös kolminaisuusopin rationaalinen erittely ja selittäminen pitkälti mahdottomiksi tehtäviksi luonnolliselle järjelle.²⁵⁶

Myös Ockhamin keskeiset edeltäjät, Tuomas Akvinolainen ja Scotus, olivat pitäneet Jumalan kolminaisuutta viime kädessä uskon varassa hyväksyttävänä mysteerinä.²⁵⁷ Silti he ajattelivat, että deduktiivinen teologinen tiede voi saavuttaa kolminaisuudesta jonkin verran varmaa tietoa. Ockham suhtautui edeltäjiään skeptisemmin luonnollisen järjen mahdollisuuksiin. Hänen mukaansa osa uskon mysteereistä oli suorastaan järjen vastaisia.²⁵⁸ Esimerkiksi Jumalan kolminaisuus oli Ockhamille inhimillisen ymmärryksen ylittävä ilmiö.²⁵⁹

Tässä luvussa tarkastelen ensin Ockhamin käsitystä Jumalan yksinkertaisuuden opista. Lisäksi tarkastelen Ockhamin käsitystä Jumalan yksinkertaisuuden

²⁵⁵ Friedman 2010, 99.

²⁵⁶ Friedman 2010, 98, 100–101.

²⁵⁷ Scotus tosin katsoi, että Jumalan kolminaisuuden puolesta voitiin esittää vahvoja argumentteja. Täysin varmasti (*evidenter*) kolminaisuuden todistaminen ei kuitenkaan Scotuksenkaan mielestä ollut mahdollista. Aiheesta tarkemmin Cross 2005, 128–130; Tuomas Akvinolainen *Sth*, I^a q. 32 a. 1 co.: ”Respondeo dicendum quod impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis divinarum personarum pervenire.”

²⁵⁸ Freddoso 1999, 345.

²⁵⁹ Adams 1987, 1002–1003; Ockham, *Ord.* I, d. 2, q. 1; OTh II, 17: ”...sicut est singulare in Deo quod tres res sunt una res numero, et ideo illa res una numero est quaelibet illarum trium rerum, et tamen una illarum trium rerum non est quaelibet, ita est singulare et excedens omnem intellectum...”

suhteesta Jumalan erillisiin attribuutteihin. Miten erimerkityksiset attributit, kuten hyvyys (*bonitas*) ja oikeudenmukaisuus (*iustitia*), voivat olla sanottavissa Jumalan yksinkertaisesta essentiasta?

5.1. Oppi Jumalan yksinkertaisuudesta

Myöhäiskeskiajalla esiintyi erilaisia kantoja siitä, minkä ehtojen oli täytyttävä, jotta oliota voitiin pitää yksinkertaisena. Lähtökohtana oli, että yksinkertainen olio ei voinut olla millään tavalla heterogeeninen. Siksi siinä ei voinut olla reaalisia fyysisiä eikä metafysisiä osia, muotoon ja aineeseen eikä aktuaalisuuteen ja potentiaalisuuteen perustuvaa rakenteellisuutta.²⁶⁰ Esimerkiksi Scotus kuitenkin ajatteli, että Jumala säilyi yksinkertaisena, vaikka Jumalan attributit erosivat toisistaan ja Jumalan essentiasta formaalisesti.²⁶¹ Ockham ymmärsi Jumalan yksinkertaisuuden Scotusta ehdottomammassa mielessä. Ockhamin mukaan Jumalan oli oltava täysin identtinen attribuuttiensa kanssa.²⁶²

1200-luvulla teologiassa oli vakiintunut käsitys, että yhdessä, olemukseltaan yksinkertaisessa Jumalassa on joitain distinktioita, jotka edeltävät loogisesti Jumalan kolmen persoonan välisiä distinktioita ja toimivat Jumalan persoonien konstituoijina.²⁶³ Pariisin yliopiston kanslerina 1206–1209 toimineen Praepositinuksen (kuoli n. 1210) esittämä teoria persoonien erottumisesta ilman mitään persoonista erillisiä tekijöitä ei saanut 1200-luvun kuluessa juuri lainkaan kannatusta. Praepositinuksen teoksen *Summa "Qui producit ventos"* keskeinen kolminaisuusopillinen väite oli, että Jumalan kolmen persoonan distinktiota ei voi selittää millään muilla distinktioilla, jotka edeltäisivät loogisesti Jumalan persoonien distinktiota. Toisin sanoen Jumalan persoonat erottuvat toisistaan itsessään (*se ipsis*). Praepositinus piti siis lähtökohtaisesti virheellisinä aikalaistensa pyrkimyksiä selittää persoonien konstituutio isyyden, poikuuden ja passiivisen spiraation relaatioilla. William Auxerrelaista lukuun ottamatta (k. 1231) juuri kukaan 1200-luvulla eläneistä teologeista ei kannattanut Praepositinuksen käsitystä. Praepositinuksen Jumalan yksinkertaisuutta erityisesti korostanut teologia kuitenkin ennakoiti 1300-luvun kolminaisuusopillisiä keskusteluja.²⁶⁴

²⁶⁰ Adams 1987, 904; Vallicella 2010, 1.

²⁶¹ Cross 1999, 43–44.

²⁶² Ockham, *Ord.* I, d. 2, q. 1; OTh II, 17: "...dico quod sapientia divina omnibus modis est eadem essentiae divinae quibus essentia divina est eadem essentiae divinae, et sic de bonitate divina et iustitia; nec est ibi penitus aliqua distinctio ex natura rei vel etiam non-identitas."

²⁶³ Siitä, olivatko nämä distinktiot Jumalan relaatioiden vai emanaatioiden välillä ei sen sijaan ollut yksimielisyyttä. Aiheesta tarkemmin luvussa 1.3.

²⁶⁴ Friedman 2010, 142–144.

Adams rinnastaa mielenkiintoisella tavalla Praepositinuksen teorian Jumalan persoonien erottelusta ilman mitään erillisiä konstituivia tekijöitä Ockhamin nominalistiseen ontologiaan. Ockhamin ontologiassa kaksi ihmistä sekä erottuvat reaalisesti toisistaan että ovat saman lajin (*species*) edustajia itsessään. Scotuksen filosofiassa ihmisyksilöt olivat saman lajin edustajia, koska universaalinen ihmisyyss (humanitas) oli niiden yksi ontologinen konstituioija. Scotuksen mukaan nämä yksilöt puolestaan erosivat toisistaan ”tämyytensä” (*haecceitas*) perusteella. Ockham esitti Scotusta vastaan, että ihmisyksilöt voivat yhtä hyvin erota toisistaan ilman mitään reaalisesti olemassa olevaa universaalista ihmisyyttä. Ockham oliakin sitä mieltä, että Sokrateen ihmisyyss ei ole mitään muuta kuin itse Sokrates. Praepositinuksen trinitaarissa teologiassa Jumalan persoonat eroavat toisistaan itsessään (*se ipsis*). Samaa tapaan Ockhamin filosofiassa kaksi saman lajin edustajaa eroavat toisistaan ilman niistä erillisiä konstituioijia.²⁶⁵

Ockham oli ontologiassaan kieltänyt reaaliset universaalit, jotka ovat olemassa monessa partikulaarisessa oliossa säilyen kuitenkin itse yhtenä. Sokrateen ja Platonin ihmisyyss olivat Ockhamille kaksi erillistä partikulaarista asiaa, joita ei yhdistänyt mikään reaalinen universaalinen ihmisyyss. Miten Ockham saattoi näillä ontologisilla lähtökohdilla käsittää Neljännen lateraanikonsiilin opetuksen Jumalan essentiaasta luvullisesti yhtenä asiana (*res*), joka on olemassa jakamattomana samaan aikaan kolmessa Jumalan persoonassa?²⁶⁶

Ensinnäkin Ockham katsoi, että analogia kahden ihmisen jakaman ihmisyyden ja Jumalan persoonien jakaman jumalallisen essentian välillä oli harhaanjohtava. Kaksi ihmisyksilöä olivat Ockhamin mukaan ontologisesti täysin erillisiä toisistaan. Ne eivät jakaneet universaalista ihmisyyttä (*humanitas*) eivätkä mitään muutakaan reaalisesti olemassa olevaa keskenään. Tilanne Jumalan persoonien tapauksessa oli kuitenkin ratkaisevasti erilainen. Jokainen Jumalan persoona oli Jumalan yksinkertaisuuden perusteella identtinen Jumalan essentian kanssa. Kolminaisuusoppi edellytti kuitenkin, että Jumalan essentia oli lukumäärältään yksi eikä kolme. Siksi Jumalan jokaisen persoonan täytyi Ockhamin mukaan rakentua essentian lisäksi jostain sellaisesta, joka kuului vain kyseiselle persoonalle.²⁶⁷ Toi-

²⁶⁵ Adams 2008, 151–152.

²⁶⁶ Adams 1987, 997.

²⁶⁷ Ockham, *Ord.* I, d. 26, q. 1; OTh IV, 145: “...quia quando aliqua se ipsis distinguuntur primo, non est aliquid in uno quo non distinguatur ab alio, sicut nihil est in Sorte quo non distinguatur a Platone. Sed quando est aliquid omnino idem in utroque, tunc neutrum illorum illo omnino eodem in utroque distinguitur ab altero. Et ideo Pater non distinguitur per essentiam a Filio, sed per paternitatem distinguitur. Igitur non se ipso primo distinguitur a Filio.”

sin sanoen Jumala on yksi essentiansa perusteella ja kolme persoonien omien ominaisuuksien (*proprietas personalis*) perusteella. Kuten aikaisemmin on nähty, ovat nämä ominaisuudet Ockhamin mukaan relaatioita. Ockham ei siis omaksunut Praepositinuksen kantaa Jumalan persoonien erottautumisesta itsessään (*se ipsis*), koska teoriaa luotujen olioiden individuaatiosta ei voinut Jumalan essentian ainutlaatuisuuden tähden soveltaa sellaisenaan Jumalan persooniin.²⁶⁸ Praepositinuksen teorian ongelma oli, että se ei pystynyt riittävästi selittämään Jumalan persoonien reaalista erillisyyttä toisistaan.

5.2. Jumalan essentia ja attribuutit

Ockham kysyy *Sentenssikommentaarin* toisen distinktion ensimmäisessä kvestiossa, ovatko jumalallinen essentia ja Jumalan täydelliset attribuutit kaikilla tavoilla identtisiä.²⁶⁹ Ockhamin vastaus on osoitettu pääasiassa Scotuksen käsitystä vastaan. Ockham aloittaa kvestion esittelemällä Scotuksen kannan kysymyksen. Kuvaan ensin Scotuksen käsitystä sellaisena kuin Ockham sen esittää. Sen jälkeen käsittelen Ockhamin omaa ratkaisua.

Scotus ajatteli, että Jumalan attribuutit eivät olleet formaalisesti identtisiä toistensa kanssa.²⁷⁰ Tämä kanta perustui Scotuksen teoriaan teologian kielen uni-vookkisuudesta. Jumalan viisauden oli Scotuksen mukaan erottava jollain tavalla Jumalan hyvydestä, jotta viisaus ja hyvyys voisivat olla eri asioita myös luodussa maailmassa.²⁷¹ Jumalan attribuuttien reaalinen samuus perustui niiden intensiiviseen äärettömyyteen. Attribuutit hyvyys (*bonitas*) ja viisaus (*sapientia*) erosivat kuitenkin määritelmiltään niin luodussa maailmassa kuin Jumalassakin. Attribuutit säilyivät siis formaalisesti erillisinä niiden äärettömyydestä ja reaalisesta identtisyydestä huolimatta.²⁷²

Scotuksen mukaan Jumalan attribuutit olivat Jumalan välttämättömiä ominaisuuksia, joita ilman Jumala ei voisi olla olemassa. Siten Jumalan attribuutit

²⁶⁸ Adams 2008, 152.

²⁶⁹ "Utrum sit omnimoda identitas inter essentiam divinam et perfectiones attributales". Ockham, *Ord.* I, d. 2 q. 1; OTh II, 3–49.

²⁷⁰ Ockham, *Ord.* I, d. 2, q. 1; OTh II, 5: "...distinctio praecedens intellectum omni modo, et est ita quod sapientia est in re et ex natura rei, et bonitas est in re ex natura rei, – sapientia autem in re formaliter non est bonitas in re."

²⁷¹ Cross 1999, 43.

²⁷² Ockham, *Ord.* I, d. 2, q. 1; OTh II, 5: "...si infinita sapientia esset formaliter infinita bonitas, sapientia in communi esset formaliter bonitas in communi. Consequentia patet, quia infinitas non destruit formalem rationem illius cui additur – sicut autem definitio bonitatis in communi non habet in se sapientiam, ita nec infinitae [bonitatis] infinitam [sapientiam]. Est igitur aliqua non-identitas formalis sapientiae et bonitatis, in quantum essent earum definitiones distinctae, si essent definibiles." Intensiivisestä äärettömyydestä attribuuttien reaalisesta identtisyyden aiheuttajana katso Cross 2005, 112–113.

eivät olleet reaalisesti erillisiä Jumalan essentiasta. Kaksi asiaa olivat Scotukselle reaalisesti erillisiä vain jos ne olivat erotettavissa toisistaan. Attribuutit olivat kuitenkin formaalisesti erillisiä Jumalan essentiasta, koska yhdenkään attribuutin määritelmä ei ollut identtinen Jumalan essentian määritelmän kanssa.²⁷³

Ockhamilla oli yksinkertainen syy hylätä Scotuksen teoria Jumalan attribuuteista. Ockham esittää *Sentenssikommentaarin* toisen distinktion ensimmäisessä kvestiossa argumentin formaalista distinktiota vastaan, jota käsittelemme yksityiskohdaisemmin luvussa 4.2. Ockhamin mukaan formaalisen distinktion salliminen filosofiassa tekisi reaalisten distinktioiden todistamisen mahdottomaksi. Tämän takia formaalista distinktiota ei pitänyt postuloida missään tapauksessa, elleivät kirkon auktoriteetit sitä välttämättä edellyttäneet.²⁷⁴ Ainoat formaaliset distinktiot, joita Ockhamin mukaan teologiassa ei voida välttää, olivat Jumalan essentian ja Jumalan kolmen persoonan välillä.²⁷⁵

Ockham itse erottelee kaksi tapaa puhua Jumalan attribuuteista. Ensimmäisessä merkityksessä Jumalan attribuutit kuten *bonitas* ja *sapientia* viittaavat Jumalan essentiaan. Tässä merkityksessä Jumalan attribuutit eivät eroa Jumalan yksinkertaisuuden tähden Jumalan essentiasta eivätkä toisistaan millään tavalla.²⁷⁶ *Quodlibeta septem* -teoksessa Ockham esittää saman ajatuksen Anselm Canterburläisen auktoriteettiin vedoten. Ockham toteaa, että Jumalan yksinkertaisuuden tähden Jumalan attribuuteista ei voi puhua Jumalan kvaliteetteina. Sen sijaan Jumalan on yksinkertaisuutensa tähden oltava identtinen ominaisuuksiensa kanssa.²⁷⁷

Toisessa merkityksessä attribuutit voidaan ymmärtää käsitteiksi, joita sanotaan Jumalan essentiasta. Käsitteinä ne ovat erillisiä toisistaan, vaikka ne viittaa-

²⁷³ Cross 1999, 44.

²⁷⁴ Ockham, *Ord.* I, d. 2, q. 1; OTh II, 18: "Et ideo cum omnia tradita in Scriptura Sacra et determinatione Ecclesiae et dictis Sanctorum possunt salvari non ponendo eam [distinctio formalis] inter essentiam et sapientiam, ideo simpliciter nego talem distinctionem ibi possibilem, et eam universaliter nego in creaturis..."

²⁷⁵ Ockham, *Ord.* I, d. 2, q. 1; OTh II, 19: "...relatio et essentia distinguuntur formaliter, puta essentia et paternitas, quia videlicet essentia est filiatio et paternitas non est filiatio; sicut similiter essentia et Filius distinguuntur formaliter, quia essentia est Pater et Filius non est Pater. Immo distingui formaliter non est aliud, sicut ego teneo distinctionem formalem, et hoc est quid nominis ipsius, scilicet quod unum illorum est aliqua res absoluta vel relativa et alterum non est illa res..."

²⁷⁶ Ockham, *Ord.* I, d. 2 q. 2; OTh II, 61: "Primo modo dico quod non sunt plures perfectiones attributales, sed tantum est ibi una perfectio indistincta re et ratione, quae proprie et de virtute sermonis non debet dici esse in Deo vel in divina essentia, sed est omnibus modis ipsa divina essentia."

²⁷⁷ Ockham, *Quodl.* II, q. 4; OTh IX, 123–124: "...sapiens' praedicatur de creatura secundum istam definitionem 'habens sapientiam accidentalem, et 'sapiens' sic dictum non praedicatur de Deo; sed de Deo praedicatur secundum istam descriptionem 'existens sapientia', sicut secundum Anselmum, *Monologion*, 'iustus' praedicatur de Deo secundum istam descriptionem 'existens iustitia', et de creatura secundum istam 'habens iustitiam'..."

vatkin yhteen ja samaan asiaan.²⁷⁸ Tässä merkityksessä mikään Jumalasta sanottu käsite ei tietenkään voinut olla identtinen Jumalan kanssa. Käsitteet (*ens rationis*) ovat olemassa vain ihmisen intellektissä, mutta Jumalan essentia on reaalinen asia (*ens realis*).²⁷⁹

Ockham ajatteli, että käytännössä matkalaisten teologiassa Jumalasta predikoidut käsitteet olivat useampien luoduista olioista johdettujen yksinkertaisten käsitteiden yhdistelmiä. Luoduista olioista johdetut käsitteet tuli predikoida Jumalasta siten, että niistä poistettiin kaikki epätäydellisyys.²⁸⁰ Ockhamin teorian tarkoitus oli luoda loogisesti ongelmaton malli Jumalan attribuuteista puhumiseen Jumalan essentian yksinkertaisuutta suojellen. Koska Jumalan attribuutit eivät Ockhamin teoriassa eronneet Jumalan essentiasta reaalisesti, eivät ne voineet tuottaa todellista uutta tietoa Jumalan olemassaolosta eivätkä Jumalan essentiasta.²⁸¹

²⁷⁸ Ockham, *Ord.* I, d. 2 q. 2; OTh II, 61: "Secundo modo dico quod non sunt nisi quidam conceptus vel signa quae possunt vere praedicari de Deo..."

²⁷⁹ Ockham, *Ord.* I, d. 2 q. 2; OTh II, 62: "Quod autem nomina non sunt divina essentia, manifestum est; quod nec etiam conceptus patet, quia conceptus non habet esse sine actu intellectus; sed quidquid est realiter divina essentia non dependet ab actu intellectus sicut nec ipsa divina essentia; igitur nullus talis conceptus est realiter divina essentia."

²⁸⁰ Chang 2010, 169.

²⁸¹ Chang 2010, 173–175.

6. Emanaatiokonstituutioteoria ja filosofinen psykologia

Kolminaisuuden psykologisesta analogiasta tuli 1200-luvulla keskeinen osa fransiskaani trinitaarista teologiaa. Myöhäiskeskiajan teologiassa psykologinen analogia liittyi läheisesti monien fransiskaani kannattamaan emanaatiokonstituutioteoriaan Jumalan persoonien distinktiosta. Tämän teorian kannattajien mukaan Poika emanoitui luonnollisesti (*per modum naturae*) Jumalan järjen kautta ja Pyhä Henki voluntaarisesti (*per modum voluntatis*) Jumalan tahdon kautta. Kolminaisuuden persoonien distinktio perustui siis Jumalan järjen ja tahdon erillisyyteen. Kolminaisuuden psykologinen analogia liittyi emanaatiokonstituutioteoriaan siten, että Jumalan kolminaisuuden ajateltiin ilmenevän tavalla tai toisella ihmisen ymmärtävässä ja tahtovassa sielussa. Lisäksi psykologisen analogian perusteella Jumalan persoonien emanaatioiden lähteistä ajateltiin voitavan tehdä johtopäätöksiä inhimillisen psykologian perusteella.

Esittelen tässä luvussa tarkemmin Ockhamin käsitystä Jumalan persoonien emanaatiokonstituutioteoriasta ja kolminaisuuden psykologisesta analogiasta. Aloitan tarkastelemalla Ockhamin kuvausta ihmisen sielusta. Ockhamin filosofiassa keskeinen pyrkimys metafyyssisten entiteettien vähentämiseen johti hänet korostamaan psykologiassa ihmisen sielun metafyyssistä yksinkertaisuutta ja teologiassa Jumalan attribuuttien identtisyttä. Näitä kahta tapausta voidaan pitää analogisina: Ockham kielsi järjen ja tahdon reaalisen erillisyyden sekä ihmisen sielussa että Jumalan essentiassa. Tämän seurauksena Ockham esitti omaperäisen tulkinnan kolminaisuuden psykologisesta analogiasta. Käsittelen lopuksi Ockhamin radikaalia kantaa, että Pyhä Henki ei todella emanoidu Jumalan tahdon kautta. Aloitan lyhyellä kuvauksella termin *persona* merkityksestä Ockhamin teologiassa.

6.1. Persoonan käsite

Ockham korostaa termin *persona* määritelmässä persoonan ontologista itsenäisyyttä ja rationaalisuutta.²⁸² Ockhamin määritelmässä on siten elementtejä sekä Boethiuksen että Richard St. Victorilaisen määritelmistä.²⁸³

Ockham käsittelee *Sentenssikommentaarisissaan* kysymystä, käytetäänkö termiä *persona* teologiassa Jumalan essentiasta vai relaatioista. Vastauksessaan

²⁸² Ockham, *Rep.* III, q. 1; OTh VI, 4–5: “...dico quod persona est natura intellectualis completa quae nec sustentificatur ab alio, nec est nata facere per se unum cum alio sicut pars.”

²⁸³ Katso luku 2.4.

hän toteaa sen viittaavan yhtä aikaa molempiin.²⁸⁴ Näin ollen Jumalan persoonat ovat Ockhamin teologiassa omien ominaisuuksien (*proprietas personalis*) ja Jumalan essentian konstituioimia. Tältä osin Ockham kannattaa siis myöhäiskeskiajan standardinäkemystä. Ockhamin näkemys on lähempänä dominikaanien kuin fransiskaanien trinitaarista teologiaa, koska hänelle persoonien yksilöivät ominaisuudet ovat relaatioita eivätkä emanaatioita.

6.2. Järkisielu ihmisen perustavimpana muotona

Aristoteleen mukaan ihmisen sielu koostui viidestä erillisestä psyykkisestä kyvystä. Valtaosa skolastikoista kannatti kuitenkin Avicennan (980–1037) yksinkertaisempaa jaottelua kasvi-, aisti- ja järkisieluun.²⁸⁵ Ockham hyväksyi reaalisen erottelun järkisielun ja aistisielun välillä. Sen sijaan hän kielsi aistisielusta reaalisesti erillisen kasvisielun olemassaolon ihmisessä. Tämän Ockham perusteli sillä, että ihmisen vegetatiiviset toiminnot saattoivat yhtä hyvin olla aistisielun toimintoja. Siksi oli viisaampaa olla postuloimatta reaalista distinktiota aisti- ja kasvisielujen välille.²⁸⁶ Ockham ajatteli aikalaistensa tavoin, että järkisielu ja aistisielu sijaitsivat ihmisen kehossa. Aistisielun ajateltiin ulottuvan paikallisesti ihmisen aistieliimiin toisin kuin järkisielun, joka oli kehossa ei-ulottuvaisesti.²⁸⁷

Ockhamin mukaan ihmisessä oli yhteensä kolme toisistaan reaalisesti erillistä muotoa (*forma*). Kolmas muoto aisti- ja järkisielun ohella oli ruumiillisuuden muoto (*forma corporeitatis*), jonka vaikutuksesta ihmiselle kehittyi ruumis. Ruumiillisuuden muodon oli Ockhamin mukaan oltava erillinen järki- ja aistisieluista, koska ihmisen sielujen erotessa kuolemassa ihmisen ruumiista ruumiin aksidenssit säilyvät samoina.²⁸⁸

Ockhamin mukaan järkisielu on metafyyysisesti ihmisen perustavin muoto (*forma ultima*). Kaikilla ihmisillä on oma järkisielunsa, joka tekee heistä ainutlaatuisia yksilöitä.²⁸⁹ Skolastikot ajattelivat, että ymmärtäminen ja tahtominen olivat

²⁸⁴ Ockham, *Ord.* I, d. 25, q. un.; OTh IV, 134: "Et quia nec relatio nec essentia est primo et formaliter suppositum intellectuale, sed constitutum ex essentia et relatione, ideo persona non plus significat essentiam vel relationem quam paternitas divina significat divinam essentiam, sed primo significat constitutum ex essentia et relatione."

²⁸⁵ Pasnau 2003, 210.

²⁸⁶ Ockham, *Quodl.* II, q. 11; OTh IX, 164: "...dico quod nulla est necessitas ponendi distinctionem inter sensitivam et vegetativam, quia illa ratio de diversitate operationum non concludit; quia idem potest esse principium diversarum operationum."

²⁸⁷ Karger 1999, 216.

²⁸⁸ Hirvonen 2004, 35–37.

²⁸⁹ Korostamalla ihmisten järkisielujen itsenäisyyttä Ockham torjui eksplisiittisesti Averroeksen monopsykismmin. Averroeksen mukaan kaikki ihmiset jakoivat yhden intellektin. Hirvonen 2004, 40.

järkisielun toimintoja. Ymmärtämisen ja tahtomisen tarkasta ontologisesta statuksesta esiintyi sen sijaan erilaisia kantoja.

Ockhamin edeltäjästä Tuomas Akvinolainen oli pitänyt järkeä ja tahtoa järkisielun kvaliteetin kategoriaan (*qualitas*) kuuluvina aksidensseina. Scotus puolestaan ajatteli, että järki ja tahto eroavat formaalisesti toisistaan ihmisen sielussa samoin kuin Jumalassakin.²⁹⁰ Ockham korosti järkisielun metafyyssistä yksinkertaisuutta Scotusta ja Akvinolaista enemmän. Hänen mukaansa ihmisen järki (*intellectus*) ja tahto (*voluntas*) eivät absoluuttisina asioina olleet reaalisesti erillisiä ihmisen sielusta.²⁹¹ Järkisielun yksinkertaisuuden radikaali korostus käy ilmi *Quodlibeta Septem* -teoksessa Ockhamin tarkastellessa kysymystä, voidaanko Jumalan yksinkertaisuuteen perustavalla argumentilla todistaa, että Jumala on intensiivisen ääretön (*infinitus intensive*). Ockham vastusti Scotuksen myönteistä kantaa kolminaisuuden psykologisen analogian kannalta erittäin mielenkiintoisella argumentilla. Ockhamin mukaan metafyyssisesti yksinkertaiset asiat eivät ole välttämättä äärettömiä, koska ihmisen järkisielu on äärellinen siitä huolimatta, että se on yhtä yksinkertainen kuin Jumala.²⁹²

Ockhamin mukaan järki ja tahto eivät siis eroa toisistaan reaalisesti ihmisen sielussa. Ymmärtäminen ja tahtominen ovat silti reaalisesti erillisiä toimintoja, joita ihmisen jakamaton sielu pystyy suorittamaan. Ockhamin perustelu tälle väitteelle on, että olisi turhaa olettaa kahden reaalisesti erillisen sielun voiman olemassaoloa, koska on aivan yhtä hyvin mahdollista, että täysin jakamaton sielu pystyy toimimaan kahdella erilaisella tavalla. Ockhamin mukaan myös kokemus tukee käsitystä järjen ja tahdon metafyyssisestä ykseydestä: ihmisen tahto kohdistuu sellaisiin asioihin, jotka hän on ensin järjellään todennut hyviksi.²⁹³ Lisäksi pidettiin varmana, että Jumala pystyy täydellisen yksinkertaisena oliona aiheuttamaan äärettömästi erilaisia vaikutuksia. Miksi ei siis olisi mahdollista, että myös ihmisen sielu kykenee erillisiin ymmärtämisen ja tahtomisen akteihin, vaikka siinä ei ole reaalista distinktiota järjen ja tahdon välillä?²⁹⁴ Ockham pyrki parhaansa

²⁹⁰ Maurer 1999, 460–462. Jumalan järjen ja tahdon välisestä formaalisesta distinktiosta Scotuksen teologiassa katso Cross 2005, 109; Cross 1999, 44.

²⁹¹ Ockham, *Rep.* II, q. 20; OTh V, 436: "...intellectus non plus distinguitur a voluntate quam ab intellectu vel quam Deus a Deo vel Sortes a Sorte, quia nec distinguitur a voluntate nec re nec ratione. Sed sic est una substantia animae potens habere distinctos actus, respectu quorum potest habere diversas denominationes."

²⁹² Ockham, *Quodl.* VII, q. 13; OTh IX, 750: "...teneo oppositum. Cuius ratio est, quia anima intellectiva est ita simplex sicut Deus, et tamen est finita." Intensiivisen äärettömyyden käsitteestä tarkemmin luvussa 2.1.

²⁹³ Maurer 1999, 465.

²⁹⁴ Adams 1987, 654.

mukaan osoittamaan, että myös Augustinus oli ymmärtänyt kolminaisuuden psykologisissa analogioissa sielun voimat vain rationaalisesti erillisiksi sielun essentiaasta.²⁹⁵

Ockhamin terminologialla termit *intellectus* ja *voluntas* siis signifioivat yhtä ja samaa järkisielua mutta konnotoivat sen reaalisesti erillisiä akteja.²⁹⁶ Termi *intellectus* viittaa sieluun ymmärtävänä ja *voluntas* haluavana entiteettinä. Siksi puhe järjellä tahtomisesta tai tahdolla ymmärtämisestä olisi semanttisesti ongelmallista, vaikka metafysiikan näkökulmasta käsitteet *intellectus* ja *voluntas* viittaavatkin samaan asiaan. Ockhamin mukaan tahto on järkeä täydellisempi sielun voima, koska se konnotoi rakkauden aktia, joka on järjen konnotoimaa ymmärtämisen aktia täydellisempi.²⁹⁷

6.3. Ockhamin emanaatiokonstituutioteorian kritiikki

Edellisessä kappaleessa kirjoitin, että Ockham kannatti trinitaarisessa teologiasaan Jumalan persoonien relaatiokonstituutioteoriaa, koska se oli hänen mukaansa erehtymättömien uskonnollisten auktoriteettien kannattama teoria. Ockhamin mukaan relaatiot ja emanaatiot eivät Jumalan yksinkertaisuuden tähden eronneet Jumalassa toisistaan mitenkään.²⁹⁸ Siksi emanaatioiden ja relaatioiden roolia Jumalan persoonien konstituojina ei voinut todella erottaa toisistaan.²⁹⁹ On hyvin mahdollista, että Ockham on omaksunut tämän kannan Scotukselta, joka oli myös kieltänyt reaalisen distinktion Jumalan persoonien relaatioiden ja emanaatioiden välillä.³⁰⁰ Terminologisesti Ockham suosi kuitenkin auktoriteettiansa esimerkin mukaisesti puhetta Jumalan relaatioista Jumalan emanaatioiden sijaan.

Ockham kritisoi Jumalan yksinkertaisuuteen vedoten Scotuksen *Ordinatio* -version ensimmäisessä kirjassa esittämää teoriaa formaalisesta distinktiosta Jumalan essentian sekä järjen ja tahdon attribuuttien välillä. Jumalan järki ja tahto olivat Ockhamille Jumalan yksinkertaisuuden perusteella täysin sama asia kuin Ju-

²⁹⁵ Kärkkäinen 2007, 266.

²⁹⁶ Hirvonen 2004, 174.

²⁹⁷ Maurer 1999, 466. Skolastisessa filosofiassa rakkautta pidettiin niin sanotuista teologisista hyveistä (usko, toivo, rakkaus) 1. Kor. 13:13 perusteella korkeimpana.

²⁹⁸ Ockham, *Ord.* I, d. 26, q. 2; OTh IV, 180: "...dico quod quidquid dicitur de relatione divina, dicitur de origine divina et e converso; et quidquid negatur ab uno et a reliquo. Et ideo non plus relatio divina praesupponit originem divinam quam e converso. Nec origo divina distinguitur a relatione divina, nec secundum rem nec secundum rationem, nec est prior ea nec posterior..."

²⁹⁹ Knuuttila & Saarinen 1999, 6.

³⁰⁰ Katso luku 2.7.

malan essentia.³⁰¹ Niinpä Jumalan reaalisesti erillisten persoonien konstituutio ei Ockhamin teologiassa voinut perustua Jumalan attribuuttien distinktioon. Aiemmin on kuitenkin huomattu Ockhamin ajatelleen, että ihmisen järkisielu kykenee toisistaan erillisiin ymmärtämisen ja tahtomisen akteihin siitä huolimatta, että sielu itsessään on metafysisesti täysin yksinkertainen. Ockham näyttää ajattelevan, että myös Jumalan ymmärtämisen ja tahtomisen aktit voivat olla toisistaan reaalisesti erillisiä siitä huolimatta, että Jumalassa ei ole reaalista eikä formaalista distinktiota järjen ja tahdon attribuuttien välillä. Tämä käy ilmi esimerkiksi *Sentenssikommentaarissa* Ockhamin todetessa, että täysin jakamaton (*indistinctum*) Jumalan essentia voisi ongelmitta toimia samaan aikaan luonnollisena ja vapaana lähteenä.³⁰² Ockhamilla ei siksi ollut välttämätöntä tarvetta olettaa Scotuksen tavoin Jumalan attribuuttien välille formaalista distinktiota. Hänellä oli kuitenkin muita syitä olla kannattamatta emanaatiokonstituutioteoriaa. Ockhamille emanaatiokonstituutioteorian keskeinen ongelma oli siihen sisältyvä oletus Pyhän Hengen emanaatiosta Jumalan tahdon kautta.

6.4. Pyhän Hengen voluntaarinen emanaatio

Ockham piti virheellisenä Henrik Gentiläisen, Scotuksen ja monien muiden fransiskaani väitettä, että Pyhän Henki emanoituu vapaasti Jumalan tahdon kautta (*per modum voluntatis*).³⁰³ Kaikki skolastikot ajattelivat, että Pyhän Hengen emanaatio on välttämätön. Ockhamin mukaan välttämätön ei voinut olla voluntaarista eikä vapaata missään sanan järkevässä merkityksessä, koska voluntaarisuus edellyttää aitoa mahdollisuutta valita toisin.³⁰⁴ Siksi Ockhamin mukaan oli järjetöntä väittää, että Pojan emanaatio eroaisi Pyhän Hengen emanaatiosta siten, että ensimmäinen on luonnollinen ja toinen voluntaarinen. Koska on mahdotonta, että Pyhä Henki ei lähtisi Isästä ja Pojasta, on Ockhamin mukaan Pyhän Hengen ema-

³⁰¹ Ockham, *Ord.* I, d. 2, q. 2; OTh II, 73: "...dico quod intellectus realiter est Deus, et similiter voluntas realiter est Deus, quia in istis de virtute sermonis intellectus et voluntas non possunt habere nisi suppositionem personalem."

³⁰² Ockham, *Ord.* I, d. 2, q. 1; OTh II, 36 "...idem totaliter indistinctum re et ratione potest esse principium naturale respectu unius et principium liberum respectu alterius, et idem principium potest aliter se habere ad unum et ad aliud."

³⁰³ Scotus ajatteli, että Pyhän Hengen emanaatio oli sekä vapaa että välttämätön. Friedman 2007, 126–127. Scotuksen kannan taustasta Henrik Gentiläisellä ja William Warelaisella katso Friedman 2007, 129–139.

³⁰⁴ Ockham, *Ord.* I, d. 2, q. 1; OTh II, 35 "...non est concedendum quod una emanatio est per modum intellectus sive naturae et alia per modum voluntatis sive libertatis, quia hoc esset dicere quod una persona prouderetur naturaliter et alia non produceretur naturaliter sed libere. Sed hoc est impossibile, quia proprie loquendo nihil producitur libere et non naturaliter nisi quod producitur contingenter et potest produci et non produci. Sed quaelibet persona necessario et naturaliter producitur, nam ita ex natura habet Pater producere Spiritum Sanctum sicut Filium, et ita necessario producitur Spiritus Sanctus sicut Filius."

naatio luonnollinen aivan niin kuin Pojankin.³⁰⁵ Näin Ockham hylkäsi Henrik Gentiläisen ja Scotuksen *Ordinatio* -version ensimmäisessä kirjassa kannattaman emanaatiokonstituutioteorian perusajatuksen, että persoonien erillisyys perustuu viime kädessä Jumalan attribuuttien erillisyyteen, joka mahdollistaa persoonien emanaatioiden erillisyyden. On kiinnostavaa huomata, että Ockhamin tavoin myös lukuisat 1200-luvun dominikaaniteologit olivat ajatelleet, että Pyhä Henki ei todellisuudessa emanoidu Jumalan tahdon kautta.³⁰⁶

Ockham pitää siis Pyhän Hengen emanaatiota käsitellessään termejä ”vapaa” ja ”voluntaarinen” synonyymisinä. Ockham perustelee tämän siten, että vapaat aktit perustuvat määritelmällisesti subjektin tahdon kontingenttiin valintaan.³⁰⁷ Ockham ei kuitenkaan ota huomioon mahdollisuutta, että Pyhän Hengen välttämätön emanaatio olisi voluntaarinen mutta ei vapaa. Tällöin Jumala tahtois Pyhän Hengen emanaatiota siitä huolimatta, että Pyhän Hengen syntymisen estäminen olisi käsitteellisesti mahdotonta.³⁰⁸

Ockham kritisoi Scotuksen teoriaa formaalisesta distinktiosta Jumalan järjen ja tahdon välillä argumentoimalla, että on yhtä hyvin mahdollista että jakamaton Jumalan essentia toimii samanaikaisesti luonnollisena ja vapaana lähteenä (*principium naturale et principium liberum*).³⁰⁹ Ockham väittää näin ilmeisesti vain argumenttinsa vuoksi, koska hän itse kieltää samassa kvestiossa mahdollisuuden, että Pyhän Hengen emanaatio voisi olla vapaa Scotuksen tarkoittamassa merkityksessä. Toisaalta on johdonmukaista, että Ockham pitää loogisesti mahdollisena, että yksinkertainen Jumalan essentia voisi toimia luonnollisena ja vapaana lähteenä siitä huolimatta, että siinä ei ole formaalista eikä reaalista distinktiota järjen ja tahdon välillä. Juuri näinhän toimii Ockhamin mukaan ihmisen järkisielu, joka on metafyyysisesti yhtä yksinkertainen kuin Jumala.

Ockham myönsi Augustinuksen auktoriteetin vuoksi, että Pyhän Hengen synnyn on jollain tavalla liityttävä Jumalan tahtoon. Tämä ei kuitenkaan merkinnyt hänelle sitä, että Pyhän Hengen emanaatio voisi todella olla samanaikaisesti voluntaarinen ja välttämätön, kuten Scotus oli esittänyt. Ockhamin mukaan auktoriteettien kirjoituksia Pojan ja Pyhän Hengen synnystä Jumalan järjen ja tahdon kautta voitiin pitää totena vain, jos käsitteet järki ja tahto ymmärrettiin tavallista

³⁰⁵ Friedman 2007, 125–126.

³⁰⁶ Friedman 2010, 69.

³⁰⁷ Ockham, *Ord.* I, d. 2, q. 1; OTh II, 35. Lainattu yllä.

³⁰⁸ Friedman toteaa, että kaikki keskiajan teologit pitivät Pyhän Hengen spiraatiota välttämättömänä. Friedman 2010, 68.

³⁰⁹ Ockham, *Ord.* I, d. 2, q. 1; OTh II, 36. Lainattu yllä.

väljemmässä merkityksessä. Jumalan intellekti oli tässä tapauksessa ymmärrettävä merkityksessä ”Pojan emanaation lähde” ja Jumalan tahto merkityksessä ”Pyhän Hengen emanaation lähde”.³¹⁰ Ockham halusi tällä *ad hoc* semanttisella tarkennuksella korostaa, että Jumalan yksinkertainen essentia synnyttää Pojan ja Pyhän Hengen ja että Jumalan attribootit eivät ole reaalisesti eivätkä formaalisesti erillisiä toisistaan eivätkä Jumalan essentiasta.

6.5. Ockhamin tulkinta kolminaisuuden psykologisesta analogiasta

Ockhamin tulkinta kolminaisuuden psykologisesta analogiasta oli, että ihminen on kolmiyhteisen Jumalan kuva järkisielunsa essentian ja sen kahden korkeimman toiminnon, ymmärtämisen ja tahtomisen, kautta.³¹¹ Ockham ajatteli siis kolminaisuuden kuvan ilmenevän ihmisen sielun akteissa eikä näiden aktien lähteissä, kuten esimerkiksi Tuomas Akvinolainen oli ajatellut. Ockham piti tulkintansa huomattavimpana ongelmana, että ihmisen sielun toimintoihin viittaavat käsitteet *intellectus* ja *voluntas* signifioivat samaa absoluuttista asiaa, ihmisen yksinkertaista järkisielua. Toisin kuin ihmisen järkisielun essentia, intellekti ja tahto, olivat kolminaisuuden persoonat toisistaan reaalisesti erillisiä.³¹² Ockhamin mukaan ihmisen järkisielun essentian jakamattomuutta voitiin kuitenkin pitää analogisena sille, että kolminaisuuden persoonat olivat essentialtaan identtisiä (*consubstantialis*). Persoonien essentialisen ykseyden lisäksi kolminaisuuden psykologinen analogia heijasti persoonien traditionaalista järjestystä. Ockhamin mukaan ymmärrys syntyi ihmisessä suoraan sielun essentiasta samoin kuin Poika syntyy kolminaisuudessa vain Isän kautta. Tahdonakti puolestaan edellyttää ihmisen psykologiassa sekä sielun essentiaa että ymmärrysaktia; analogisesti Pyhä Henki syntyy kolminaisuudessa Isästä ja Pojasta.³¹³

Ockhamille kolminaisuuden psykologisen analogian keskeinen ongelma oli siis, että Jumalan persoonien välinen reaalinen distinktio on reaalinen toisin kuin ihmisen järjen ja tahdon välinen distinktio. Ihmisen ymmärtävä ja tahtova sielu on metafysisesti yksi asia, kun taas kolminaisuudessa Jumalan kolme persoonaa ovat kolme reaalisesti erillistä asiaa. Miten nämä kolme erillistä asiaa voivat olla yksi asia ylittää Ockhamin mukaan inhimillisen käsityskyvyn. Näin ollen kolmi-

³¹⁰ Friedman 2010, 129–130.

³¹¹ Kärkkäinen 2007, 265.

³¹² Kärkkäinen 2007, 257–258.

³¹³ Kärkkäinen 2007, 266–267.

naisuuden vertaaminen ihmisen järkisieluun ei voinut erityisen tyydyttävästi selittää kolminaisuuden mysteeriä.

Friedmanin mukaan psykologisen analogian merkitys heikentyi Ockhamin trinitarisessa teologiassa ennen kaikkea siksi, että Ockham luopui Scotuksen teologiassa tärkeistä formaalisista distinktioista Jumalan attribuuttien välillä.³¹⁴ Esimerkiksi Scotus oli pyrkinyt osoittamaan, että yhdessä Jumalassa voi olla vain kaksi lähdettä persoonien produktioille: intellekti ja tahto. Näin ollen Jumalassa olisi yksi generoimaton persoona, yksi intellektin generoima persoona ja yksi tahdon generoima persoona. Scotus piti tätä vahvana evidenssinä kolminaisuuden puolesta.³¹⁵ Ockhamin teologiassa Jumalan attribuuttien ja Jumalan persoonien konstituution välillä ei ole vahvaa yhteyttä. Tämän seurauksena Ockham kielsi myös luonnollisen järjen mahdollisuuden esittää Jumalan attribuutteihin perustuvia argumentteja Jumalan persoonien lukumäärästä. Koska Jumalassa ei voida varmuudella osoittaa olevan tasan kahta persoonien emanaatioita aiheuttavaa attribuuttia (*principiorum productivorum*), persoonien lukumäärä hyväksytään vain uskon perusteella (*sola fide*). Lisäksi vaikka olisi mahdollista todistaa, että Jumalassa on juuri kaksi tällaista attribuuttia, ei Ockhamin mukaan olisi mitään keinoa varmistua siitä, että ne molemmat voivat toimia vain yhden persoonan lähteinä.³¹⁶

Myös Scotus oli viime kädessä kieltänyt mahdollisuuden todistaa Jumalan persoonien lukumäärä psykologiseen analogiaan perustuvilla argumenteilla. Ajatus persoonien kolminaisuudesta yhdessä Jumalassa säilyi Scotuksen mukaan mysteerinä luonnolliselle järjelle, koska psykologisen analogian tulkinnasta riippumatta inhimillinen sielu oli aina osa yhtä persoona.³¹⁷ Scotus oli siis päätenyt tässä kysymyksessä vastaaviin johtopäätöksiin kuin Ockham, vaikka hän yleisesti ottaen suhtautui luonnollisen teologian mahdollisuuksiin huomattavasti Ockhamia toiveikkaammin. Näin ollen Ockhamin kantaa psykologisen analogian ja kolminaisuuden todistamisen suhteesta ei voida pitää erityisen radikaalina.

³¹⁴ Friedman 2010, 131.

³¹⁵ Friedman 2010, 127.

³¹⁶ Maurer 1999, 243.

³¹⁷ Kärkkäinen 2007, 262.

Yhteenveto

Tässä tutkielmassa on esitelty ja analysoitu William Ockhamin trinitaarisen teologian tärkeimpiä teemoja. Huomiota on kiinnitetty erityisesti Ockhamin käsitykseen Jumalan persoonien konstituutiosta. Tutkielman keskeisimmät lähteet ovat olleet Ockhamin *Sentenssikommentaari* ja *Quodlibeta septem* -teos. Myös joitain Ockhamin filosofisia kirjoituksia, etenkin *Summa logicae* -teosta, on käytetty lähteinä. Tutkielman edetessä kuva Ockhamista vahvasti Scotus-vaikutteisena mutta samaan aikaan Scotukseen kriittisesti suhtautuneena teologina vahvistui. Esimerkiksi Ockhamin keskustelut Jumalan attribuuteista ja Jumalan sisäisistä distinktiosta perustuvat Scotuksen aiheista esittämiin huomioihin. Ockham kuitenkin hylkäsi Scotuksen ratkaisun molemmissa kysymyksissä.

Tutkielman ensimmäisessä pääluvussa on kuvattu trinitaarisen teologian kehityslinjoja kirkkoisä Augustinuksesta 1200-luvun loppuun. Keskiajan trinitaarinen teologia perustui suurelta osin Augustinuksen aiheesta esittämiin ajatuksiin. Etenkin Augustinuksen kuvaus jumalallisista relaatioista ja kolminaisuuden psykologisista analogioista muodostuivat tärkeiksi teemoiksi myöhäiskeskiajan trinitaarisessa teologiassa. Toisen vuosituhannen alulla Anselm Canterburlainen ja Petrus Abelard kiinnittivät huomiota kolminaisuusoppiin sisältyviin loogisiin ongelmiin. Etenkin Abelard edisti myös skolastisen metodiikan kehitystä.

1200-luvun trinitaarisessa teologiassa voidaan erottaa toisistaan kaksi itsestä traditiota. Enemmistö dominikaaniteologeista selitti Jumalan persoonien konstituution jumalallisten relaatioiden avulla. Relaatioiden ajateltiin luovan Jumalaan ontologisesti reaalisia distinktioita, jotka eivät olleet ristiriidassa Jumalan yksinkertaisuuden kanssa. Jumalan persoonat erottuivat toisistaan näiden relaatioiden avulla. Valtaosa fransiskaaneista puolestaan ajatteli Jumalan persoonien konstituution perustuvan persoonien erilaisiin emanaatioihin. Fransiskaaniin mukaan persoonat erottuvat toisistaan, koska ne vastaanottavat Jumalan essentian eri tavoin. Henrik Gentiläinen nosti augustinolaiset kolminaisuuden psykologiset analogiat myöhäiskeskiajan trinitaarisen teologian keskiöön. Henrikin mukaan Pojan ja Pyhän Hengen konstituutio perustui Jumalan järjen ja tahdon erillisyyteen.

Toisessa luvussa tarkasteltiin Ockhamin keskeisen edeltäjän, Johannes Duns Scotuksen, trinitaarista teologiaa. Aihetta käsiteltiin etenkin Jumalan persoonien konstituution kannalta. Lähestymistapa osoittautui hedelmälliseksi, koska Scotus

näyttää kannattaneen varhaisemmissa teoksissaan emanaatiokonstituutioteoriaa mutta kääntyneen myöhemmissä teoksissaan relaatiokonstituutioteorian kannalle. Scotus ajatteli, että Jumalan essentia ja kolminaisuusoppi olivat viime kädessä käsittämättömiä luonnolliselle järjelle. Siitä huolimatta hän uskoi, että useita Jumalan attribuutteja kuten äärettömyys ja yksinkertaisuus voitiin todistaa luonnollisessa teologiassa. Siksi on mielenkiintoista, että myöhemmissä teoksissaan Scotus alkoi ajatella, että kysymys Jumalan persoonien konstituutiosta kannatti ratkaista ensisijaisesti antiikin auktoriteettien opetuksen perusteella. Scotuksen mukaan kumpaakaan teoriaa Jumalan persoonien konstituutiosta ei voinut todistaa oikeaksi, mutta relaatiokonstituutioteorian puolesta puhui teologisten auktoriteettien enemmistö.

Kolmannessa luvussa käsiteltiin Ockhamin käsitystä Jumalasta ja kolminaisuusopista ihmisen luonnollisten kykyjen näkökulmasta. Ockham ajattelee, että ihminen voi saada luotettavaa tietoa maailmasta etupäässä luotettavien aistihavaintojen ja loogisen päättelyn avulla. Ihminen ei voi kuitenkaan saada maallisen elämänsä aikana aistihavaintoa Jumalasta eikä kolminaisuudesta ilman Jumalan aiheuttamaa ihmettä. Myös loogisen päättelyn kannalta Jumalan kolminaisuus on hyvin vaikeasti käsiteltävä asia. Niinpä ihminen ei voi maallisen elämänsä aikana saavuttaa luotettavaa tietoa Jumalasta luonnollisten kykyjensä avulla kuin hyvin vähän. Ockham ajattelee kuitenkin, että Jumalaa koskevat aistihavainnot ja loogiset päätelmät ovat mahdollisia ihmisille tulevassa elämässä. Tämän perusteella teologiassa on mahdollista muodostaa kolminaisuusoppia koskevia, aristoteelisen tieteen kriteerit täyttäviä väitelauseita. Maallisen elämän aikana ihmisten kyky tällaisten propositioiden muodostamiseen on kuitenkin Ockhamin mukaan hyvin rajallinen verrattuna pyhien vastaavaan kykyyn taivaassa.

Neljännessä luvussa tarkasteltiin Ockhamin käsitystä kolminaisuusopista Ockhamin ontologian näkökulmasta. On ilmeistä, että Ockhamin käsitys kolminaisuudesta on hyvin jännitteinen hänen ontologiansa kanssa. Filosofina Ockham pitää teorioita reaalista relaatioista ja formaalisista distinktioista täysin kestäväinä. Luonnollisen järjen kannalta on Ockhamin mukaan selvää, että mitkään relaation kategoriaan kuuluvat asiat eivät olleet maailmassa reaalisia ja että mitkään kaksi luotua asiaa eivät eronneet toisistaan formaalisesti. Tästä huolimatta Ockham kannattaa reaalista relaatioita edellyttävää relaatiokonstituutioteoriaa ja ajattelee, että Jumalan persoonat eroavat formaalisesti Jumalan essentiasta. Hänen mukaansa formaaliset distinktiot persoonien ja essentian välillä olivat välttämät-

tömiä, jotta Jumalan persoonat eivät sulautuisi ontologisesti toisiinsa. Nämä formaaliset distinktiot saavat kuitenkin Ockhamin ajattelussa pikemminkin loogisen kuin metafyyssisen roolin. Jumalan persoonien on erottava Jumalan essentiasta jollain tavalla. Ockham kutsuu tätä eroa formaaliseksi. Tämän perusteella ei voida kuitenkaan päätellä, että Jumalassa olisi jotain metafyyssisesti reaalisia formaliteetteja. Tällaisten formaliteettien olemassaolon Ockham kieltää niin luodussa maailmassa kuin Jumalassakin. Uskoakseni tämä on yksi syy sille, että Scotuksen teologiassa keskeinen ajatus Jumalan intensiivisestä äärettömyydestä menettää Ockhamilla suuren osan merkityksestään. Toisin kuin Scotus, ei Ockham liitä Jumalan persoonien välisiä formaalisia distinktioita käsitteellisesti Jumalan äärettömyyteen.

Viidennen luvun aiheena oli Ockhamin käsitys Jumalan yksinkertaisuudesta. Oppi Jumalan yksinkertaisuudesta saa Ockhamin teologiassa hyvin keskeisen roolin. Ockham kritisoi monia teemoja Scotuksen trinitaarisisessa teologiassa juuri Jumalan yksinkertaisuuteen vedoten. Ockham esimerkiksi kieltää Jumalan attribuuttien formaalisen erillisyyden Jumalan essentiasta ja toisistaan. Ockhamin mukaan kaikki teologiassa Jumalalle predikoidut attribuutit ovat reaalisesti identtisiä Jumalan essentian kanssa. Jumalan attribuutit eroavat toisistaan Ockhamin mukaan vain käsitteinä. Maallisen elämän aikana teologiassa voidaan kuitenkin Jumalasta predikoida käsitteitä, jotka rakentuvat loogisesti useista Jumalalle soveltuvista yksinkertaisista käsitteistä kuten hyvyys ja oikeudenmukaisuus.

Kuudennessa luvussa käsiteltiin Ockhamin käsitystä myöhäiskeskiajan fransiskaanisen trinitaarisen teologian keskeisistä teemoista, emanaatiokonstituutioteoriasta ja kolminaisuuden psykologisista analogioista. Siitä huolimatta, että Ockham oli fransiskaani, hän ei pidä emanaatiokonstituutioteoriaa uskottavana. Ockham ajattelee Scotuksen tavoin, että kysymys Jumalan persoonien konstituutiosta tuli ratkaista auktoriteettien opetukseen vedoten. Hänen mukaansa on selvää, että kirkkoisät ajattelivat Jumalan persoonien konstituution perustuvan jumalallisiin relaatioihin. Ockham ajattelee, että Jumalan yksinkertaisuuden perusteella emanaatioiden on oltava Jumalassa identtisiä relaatioiden kanssa.

Ockhamin käsitys ihmisen sielun metafyyssisestä ja psykologisesta rakenteesta heijastuu hänen käsitykseensä kolminaisuuden psykologisista analogioista. Tämä perustuu siihen, että skolastikot ajattelivat Augustinuksen tavoin, että ihminen on Jumalan kuvana kolminaisuuden kuva. Ockham kieltää reaalisen ja formaalisen distinktion järjen ja tahdon välillä ihmisen sielussa. Samoin hän ajatte-

lee, että Jumalan järki ja tahto eivät eroa toisistaan reaalisesti eivätkä formaalisesti. Tämä olisi Ockhamin mukaan ollut ristiriidassa Jumalan yksinkertaisuuden kanssa. Ockhamin käsitys kolminaisuuden psykologisista analogioista liittyy läheisesti hänen käsitykseensä emanaatiokonstituutioteoriasta. Emanatiokonstituutioteoria edellytti, että Jumalan järki ja tahto erosivat toisistaan enemmän kuin käsitteellisesti. Koska järki ja tahto olivat Jumalassa täysin identtisiä Jumalan yksinkertaisen essentian kanssa, ei emanaatiokonstituutioteoria voi Ockhamin mukaan selittää Jumalan persoonien distinktiota.

Ockham kuitenkin ajattelee, että ihmisen sielu ja Jumala pystyvät toisistaan reaalisesti erillisiin ymmärtämisen ja tahtomisen toimintoihin. Miksei Jumalan persoonien konstituutio voisi perustua näiden toimintojen erillisyyteen? Ockhamin vastaus perustuu hänen käsitykseensä voluntaarisuudesta ja Pyhän Hengen synnyn välttämättömyydestä. Ockham ajattelee, että Henrik Gentiläisen, Scotuksen ja monien muiden fransiskaanien kanta Pyhän Hengen voluntaarisesta tai vapaasta emanaatiosta oli absurdi. Ockhamin mukaan voluntaarisuuden välttämätön edellytys on aktuaalinen mahdollisuus valita toisin. Koska Pyhän Hengen emanaatio on välttämätön, on mahdotonta, että se olisi samaan aikaan voluntaarinen tai vapaa. Ockham eroaa jyrkästi aikaisemmasta fransiskaanisesta traditiosta kieltäessään voluntaarisuuden ja välttämättömyyden yhteensopivuuden. Ockham ajattelee, että periaatteessa Jumalan persoonien konstituutio voisi perustua Jumalan ymmärtämisen ja tahtomisen toimintojen erillisyyteen. Käytännössä näin ei kuitenkaan ole, koska Pyhän Hengen välttämätön emanaatio ei voi perustua Jumalan tahtoon kuin erittäin heikossa merkityksessä.

Ockhamin teologiassa useimmat kolminaisuuteen liittyvät teemat näyttäytyvät luonnolliselle järjelle käsittämättöminä asioina, jotka on hyväksyttävä vain ja ainoastaan uskon perusteella. Etenkään Jumalan persoonien konstituutiota ei luonnollinen järki pysty ymmärtämään. Siksi persoonien konstituutiosta on viisainta ajatella siten kuin kirkon pyhät auktoriteetit opettavat. Ockhamin käsitys Jumalan persoonien konstituutiosta on lähempänä useimpien dominikaanien kuin fransiskaanien kantaa. Yhteys on kuitenkin johtopäätösten eikä perusteluiden tasolla. Toisin kuin esimerkiksi Tuomas Akvinolainen Ockham pitää ajatusta reaalisista relaatioista luonnollisen järjen vastaisena. Ockham on vakuuttunut, että Jumalan persoonien konstituutio perustuu jumalallisiin relaatioihin. Miten Jumalan persoonat voivat olla reaalisten relaatioiden konstituioimia, jää kuitenkin ihmisen järjelle käsittämättömäksi. Relaatiokonstituutioteoria ei siis voi Ockhamin mu-

kaan selittää kolminaisuuden mysteeriä luonnolliselle järjelle yhtään sen paremmin kuin Jumalan persoonien ja essentian väliset formaaliset distinktiot.

Lyhenteet

In Sent	Scriptum super sententiis
OPh	Opera philosophica
Ord	Ordinatio
OTh	Opera theologica
prol	Prologus
QDV	Quaestiones disputatae de veritate
QPA	Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis
Quodl	Quodlibeta septem
Rep	Reportatio
SL	Summa logicae
Sth	Summa theologiae

Lähde- ja kirjallisuusluettelo

Lähteet & käännökset

Aristoteles

Teokset. Osa VI, Metafysiikka. Suom. Tuija Jatakari, Kati Näätsaari ja Petri Pohjanlehto. Selitykset laatinut Simo Knuuttila. Helsinki: Gaudeamus 1990.

Guillelmus de Ockham

Summa logicae. Ed. Philotheus Boehner, Gedeon Gál et Stephanus Brown (OPh I). St. Bonaventure, N.Y.: St. Bonaventure University 1974.

Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis. Ed. Stephanus Brown (OPh VI). St. Bonaventure, N.Y.: St. Bonaventure University 1984.

Scriptum in librum primum Sententiarum (Ordinatio). Ed. Gedeon Gál, Stephanus Brown, Girardus I. Etzkorn et Franciscus E. Kelley (OTh I–IV) St. Bonaventure, N.Y.: St. Bonaventure University 1967–1979.

Quaestiones in librum secundum Sententiarum (Reportatio). Ed. Gedeon Gál et Rega Wood (OTh V). St. Bonaventure, N.Y.: St. Bonaventure University 1981.

Quaestiones in librum tertium Sententiarum (Reportatio). Ed. Franciscus E. Kelley et Girardus I. Etzkorn (OTh VI). St. Bonaventure, N.Y.: St. Bonaventure University 1982.

Quodlibeta septem. Ed. Joseph C. Wey (OTh IX). St. Bonaventure, N.Y.: St. Bonaventure University 1980.

William of Ockham Quodlibetal questions. Vols. 1–2. Transl. by Alfred J. Freddoso and Francis E. Kelley. Yale Library of Medieval Philosophy. New Haven: Yale University Press 1991.

Ockham's Theory of Terms. Part 1 of the *Summa logicae*. Transl. and intr. by Michael J. Loux. Notre Dame, In.: University of Notre Dame Press 1974.

Richardus de Sancto Victore

De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables. Publié par Jean Ribailleur. Textes philosophiques du Moyen Age 6. Paris 1958.

S. Thomas ab Aquino

Quaestiones disputatae de veritate. Textum Leoninum Romae 1970 editum emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Fundación Tomás de Aquino. 2006. <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Viitattu 14.2.2012.

Scriptum super sentiis. Textum Parmae 1856 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Fundación Tomás de Aquino. 2006.

<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Viitattu 14.2.2012

Summa theologiae. Textum Leoninum Romae 1888 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Fundación Tomás de Aquino. 2006.

<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Viitattu 14.2.2012.

Kirjallisuus

Adams, Marilyn McCord

2008 The Metaphysics of the Trinity in Some Fourteenth Century Franciscans. – Franciscan Studies Vol. 66. St. Bonaventure, N.Y.: St. Bonaventure University. 101–168.

1987 William Ockham. Publications in Medieval Studies 26, 1–2. Notre Dame, In.: University of Notre Dame Press.

Boylard, Charles

2009 Medieval Skepticism – Stanford Encyclopedia of Philosophy. <http://plato.stanford.edu/entries/skepticism-medieval/>. Viitattu: 14.2.2012.

Brower, Jeffrey E.

2004 Trinity. – The Cambridge Companion to Abelard. Eds. Jeffrey E. Brower and Kevin Guilfooy. Cambridge: Cambridge University Press. 223–257.

Brower, Jeffrey E. & Guilfooy, Kevin

2004 Introduction. – The Cambridge Companion to Abelard. Eds. Jeffrey E. Brower and Kevin Guilfooy. Cambridge: Cambridge University Press. 1–12.

Brown, Stephen F.

1990 Introduction. – Philosophical Writings A Selection William of Ockham. Transl. by Philotheus Boehner. New Foreword and Bibliography. Stephen F. Brown. The Nelson philosophical texts. Indianapolis: Hackett Pub. Co. ix–li.

Chang, Sheng-Chia

2010 William Ockham's View on Human Capability. European University Studies. Series XXIII, Theology Vol. 899. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Clark, Mary T

2001 De Trinitate. – The Cambridge Companion to Augustine. Eds. Eleonore Stump and Norman Kretzmann. 91–102.

Courtenay, William J.

1999 The Academic and Intellectual Worlds of Ockham. – The Cambridge Companion to Ockham. Ed. by Paul Vincent Spade. Cambridge: Cambridge University Press. 17–30.

Cross, Richard

2005 Duns Scotus on God. Ashgate Studies in the History of Philosophical Theology. Aldershot: Ashgate.

1999 Duns Scotus. Great Medieval Thinkers. Oxford: Oxford University Press.

Emery, Giles

2007 The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas. Transl. by Francesca Aran Murphy. Oxford: Oxford University Press.

Flores, Juan Carlos

2006 Henry of Ghent: Metaphysics and the Trinity. With a Critical Edition of Question Six of Article Fifty-Five of the Summa Quaestionum Ordinarium. Ancient and Medieval Philosophy Series 1, 36. Leuven: Leuven University Press.

Freddoso, Alfred J.

1999 Ockham on Faith and Reason. – The Cambridge Companion to Ockham. Ed. by Paul Vincent Spade. Cambridge: Cambridge University Press. 326–349.

Friedman, Russell L.

2010 Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham. Cambridge: Cambridge University Press.

2007 The Voluntary Emanation of the Holy Spirit: Views of Natural Necessity and Voluntary Freedom at the Turn of the Thirteenth Century. – Trinitarian Theology in the Medieval West. Ed. by Pekka Kärkkäinen. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 61. Helsinki: Luther–Agricola–Society. 124–148.

2003 Gabriel Biel and Later-Medieval Trinitarian Theology. – The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400–1700. Ed. by Russell L. Friedman and Lauge O. Nielsen. The New Synthese Historical Library: Text and Studies in the History of Philosophy Vol. 53. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. 99–120.

1999 Divergent Traditions in Later-Medieval Trinitarian Theology: Relations, Emanations, and the Use of Philosophical Psychology, 1250–1325. *Studia Theologica: Nordic Journal of Theology* 53:1. København: Akademisk forlag. 13–25.

Funkenstein, Amos

1986 Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Gelber, Hester Goodenough

1974 Logic and the Trinity: A Clash of Values in Scholastic Thought, 1300–1335. Ann Arbor, Michigan: The University of Michigan Press. Diss.

Gemeinhardt, Peter

- 2007 Logic, Tradition and Ecumenics: Latin Developments of Trinitarian Theology between c. 1075 and c. 1160. – Trinitarian Theology in the Medieval West. Ed. by Pekka Kärkkäinen. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 61. Helsinki: Luther-Agricola-Society. 10–68.

Gerson, Lloyd

- 2008 Plotinus. – Stanford Encyclopedia of Philosophy. <http://plato.stanford.edu/entries/plotinus/>. Viitattu 14.2.2012.

Gilson, Etienne

- 1955 History of Christian Philosophy in the Middle Ages. New York: Random House.

Goddu, André

- 1999 Ockham's Philosophy of Nature. – The Cambridge Companion to Ockham. Ed. by Paul Vincent Spade. Cambridge: Cambridge University Press. 143–167.

Hirvonen, Vesa

- 2004 Passions in William Ockham's Philosophical Psychology. Studies in the History of Philosophy of Mind Vol. 2. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Keskiajan filosofia

- 2008 Toim. Vesa Hirvonen & Risto Saarinen. Helsinki: Gaudeamus.

Holopainen, Taina M.

- 1991 William Ockham's Theory of the Foundations of Ethics. Publications of Luther-Agricola-Society B 20. Helsinki: Luther-Agricola-Society.

Karger, Elizabeth

- 1999 Ockham's Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition. – The Cambridge Companion to Ockham. Ed. by Paul Vincent Spade. Cambridge: Cambridge University Press. 204–226.

Keele, Rondo

- 2007 Oxford Quodlibeta from Ockham to Holcot. – Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century. Brill's Companions to the Christian Tradition Vol. 7. Ed. by Christopher Schabel. Leiden: Brill. 651–692.

King, Peter

- 2010 Peter Abelard. – Stanford Encyclopedia of Philosophy. <http://plato.stanford.edu/entries/abelard/>. Viitattu 14.2.2012.

- 2004 Metaphysics. – The Cambridge Companion to Abelard. Eds. Jeffrey E. Brower and Kevin Guilfooy. Cambridge: Cambridge University Press. 65–125.

- 2003 Scotus on Metaphysics. – The Cambridge Companion to Duns Scotus. Ed. by Thomas Williams. Cambridge: Cambridge University Press. 15–68.
- Knowles, David
1962 The Evolution of Medieval Thought. London: Longman.
- Knuuttila, Simo
2007 Trinitarian Fallacies, Identity and Predication. – Trinitarian Theology in the Medieval West. Ed. by Pekka Kärkkäinen. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 61. Helsinki: Luther-Agricola-Society. 69–87.
- 1986 Being qua Being in Thomas Aquinas and John Duns Scotus. – The Logic of Being: Historical Studies. Eds. Simo Knuuttila & Jaakko Hintikka. Synthese Historical Library: 28. Dordrecht: Reidel. 201–223.
- Knuuttila, Simo & Saarinen, Risto
1999 Luther's Trinitarian Theology and its Medieval Background. – Studia Theologica: Nordic Journal of Theology 53:1. København: Akademisk forlag. 3–12.
- Leff, Gordon
1975 William of Ockham. The Metamorphosis of Scholastic Discourse. Manchester: Manchester University Press.
- Loux, Michael J.
1974 The Ontology of William of Ockham. – Ockham's Theory of Terms. Part 1 of the Summa logicae. Transl. and Intr. by Michael J. Loux. Notre Dame, In.: University of Notre Dame Press. 1–21.
- Mann, William E.
2003 Duns Scotus on Natural and Supernatural Knowledge of God. – The Cambridge Companion to Duns Scotus. Ed. by Thomas Williams. Cambridge: Cambridge University Press. 238–262.
- Marenbon, John
2010 Anicius Manlius Severinus Boethius. – Stanford Encyclopedia of Philosophy. <http://plato.stanford.edu/entries/boethius/>. Viitattu 14.2.2012.
- Maurer, Armand
1999 The Philosophy of William Ockham in the Light of Its Principles. Studies and texts: 133. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- McGrade, A.S.
2003 Biographies of Major Medieval Philosophers. The Cambridge Companion to Medieval Philosophy. Ed. by A.S. McGrade. Cambridge: Cambridge University Press. 350–359.
- 1999 Natural Law and Moral Omnipotence. – The Cambridge Companion to Ockham. Ed. by Paul Vincent Spade. Cambridge: Cambridge University Press. 273–301.

Murdoch, John E.

- 1982 Infinity and Continuity. – The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100–1600. Eds. Norman Kretzmann, Anthony Kenny & Jan Pinborg. Cambridge: Cambridge University Press. 564–591.

Mäkinen, Virpi

- 2003 Keskiajan aatehistoria. Näkökulmia tieteen, talouden ja yhteiskuntateorioiden kehitykseen 1100–1300-luvuilla. Jyväskylä: Atena.

Ngien, Dennis

- 2005 Apologetic for Filioque in Medieval Theology. Bletchley: Paternoster.

Noone, Timothy B.

- 2003 Universals and Individuation. – The Cambridge Companion to Duns Scotus. Ed. by Thomas Williams. Cambridge: Cambridge University Press. 100–128.

Normore, Calvin G.

- 1999 Some Aspects of Ockham's Logic. – The Cambridge Companion to Ockham. Ed. by Paul Vincent Spade. Cambridge: Cambridge University Press. 31–52.

Panaccio, Claude

- 1999 Semantics and Mental Language. – The Cambridge Companion to Ockham. Ed. by Paul Vincent Spade. Cambridge: Cambridge University Press. 53–75.

Pasnau, Robert

- 2003 Human Nature. – The Cambridge Companion to Medieval Philosophy. Ed. by A.S. McGree. Cambridge: Cambridge University Press. 208–230.

- 1997 Theories of Cognition in the Later Middle Ages. Cambridge: Cambridge University Press.

Ross, James F & Bates, Todd

- 2003 Duns Scotus on Natural Theology. – The Cambridge Companion to Duns Scotus. Ed. by Thomas Williams. Cambridge: Cambridge University Press. 193–237.

Spade, Paul Vincent

- 2011 William of Ockham. – Stanford Encyclopedia of Philosophy. <http://plato.stanford.edu/entries/ockham/>. Viitattu: 14.2.2012.

- 1999 Ockham's Nominalist Metaphysics: Some Main Themes. – The Cambridge Companion to Ockham. Ed. by Paul Vincent Spade. Cambridge: Cambridge University Press. 100–117.

Stump, Eleonore

- 1999 The Mechanisms of Cognition: Ockham on Mediating Species. – The Cambridge Companion to Ockham. Ed. by Paul Vincent Spade. Cambridge: Cambridge University Press. 168–203.

Teinonen, Seppo A.

- 1999 Teologian sanakirja: 7400 termiä. Helsinki: Kirjapaja.

Vallicella, William F.

- 2010 Divine Simplicity. – Stanford Encyclopedia of Philosophy. <http://plato.stanford.edu/entries/divine-simplicity/>. Viitattu 14.2.2012.

Williams, Thomas

- 2009 John Duns Scotus. – Stanford Encyclopedia of Philosophy. <http://plato.stanford.edu/entries/duns-scotus/>. Viitattu 14.2.2012.

- 2007 Saint Anselm. – Stanford Encyclopedia of Philosophy. <http://plato.stanford.edu/entries/anselm/>. Viitattu 14.2.2012.

- 2003 Introduction. – The Life and Works of John Duns the Scot. The Cambridge Companion to Duns Scotus. Ed. by Thomas Williams. Cambridge: Cambridge University Press. 1–14.